

د. سليم نجيب

الأقباط

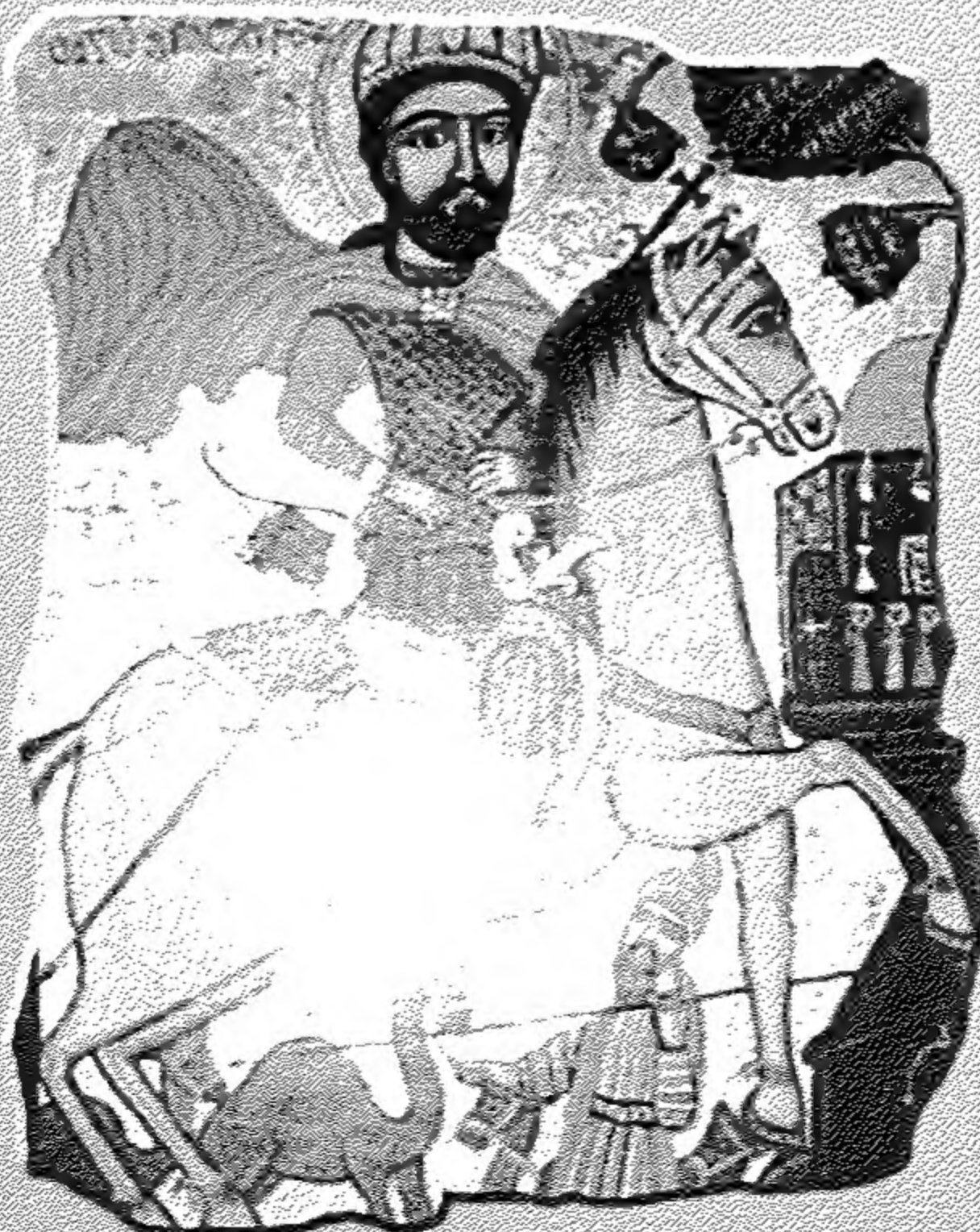
عيسى

المتناريخ

تقديم: مجدى خليل



الأقباط عبر التاريخ
الناشر: دار الحيات
الغلاف: محمد الصباغ
الطبعة الأولى



الأقباط عبر التاريخ

الأقباط عبر التاريخ

الطبعة: الأولى يناير ٢٠٠١

رقم الإيداع: ١٨٧٣٤ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولي: 8-21-5979 - 977

دار الخيال: ٠١٢٣٢٩٠٦١٨

حقوق الطبع محفوظة لـ

دار الخيال

يحظر نقل أو اقتباس أى جزء

من هذا المطبوع

إلا بعد الرجوع إلى الدار

تصميم الغلاف: محمد الصباغ

لوحة الغلاف: أيقونة بكنيسة أبى سيفين

جرافيك: محمد كامل مطاوع

خطوط الغلاف: لمى فهم

كمبيوتر: دار جهاد

٧٩٦٤٧٨٣

الأقباط عبر التاريخ

د. سليم نجيب

دكتورة في القانون والعلوم السياسية

تقديم:

مجدى خليل

مطبوعات دار الخيال

حقوق الإنسان المصرى

أصبح موضوع حقوق الإنسان وفى مقدمتها حقوق الأقليات والحريات الدينية، من الموضوعات التى تشكل اهتماماً خاصاً للمجتمع الدولى والأمم المتحدة. وفى هذا الخصوص خرجت عدة دراسات مهمة فى الخارج تتناول بقلق أوضاع المسيحيين فى الشرق الأوسط، وفى مقدمتهم «الأقلية القبطية» كبرى الأقليات المسيحية فى المنطقة.

وبهذه المناسبة أحب أن أنبه بكل إخلاص، أن ملف أوضاع المسيحيين فى الشرق الأوسط سوف يفتح على أعلى المستويات فى الخارج بعد انتهاء عملية السلام فى الشرق الأوسط، ولعل ذلك يكون حافزاً للمسؤولين والمثقفين ومنظمات المجتمع المدنى، وكل المهتمين بالشأن الوطنى، بالبدء فوراً بتناول هذا الموضوع بالجدية الواجبة حفاظاً على وحدة الوطن التى كانت - ولا تزال - من أسرار هذا البلد الخالد.

ورغم أن دراسة أوضاع الأقباط ظهرت منذ فترة فى الخارج وكتبت حولها دراسات جادة ورسائل علمية عديدة، إلا أنها كانت من المحظورات فى مصر، ولحسن الحظ ظهرت فى مصر مؤخراً عدة دراسات مهمة وأبحاث جادة تناولت هذه القضية المسكوت عنها منذ عقود طويلة، وفى يقينى أن هذا مؤشر مهم لتناول هذه المشاكل على أرضية وطنية بدلاً من استئثار الخارج بمناقشتها، رغم أنها قضية وطنية يجب مناقشتها بأكبر قدر من الصراحة والمواجهة بدلاً من الهروب وتوريث المشاكل

حتى تفاقمت وأصبحت تمثل شرخاً واضحاً في الجسد المصري، وباتت تهدد تماسك الوطن ومصدراً دائماً لتشويه سمعة مصر في الأوساط الدولية.

وهذا الكتاب الذى بين يديك - عزيزى القارئ - هو دراسة علمية جادة لأحد الشخصيات القبطية المرموقة وداعية حقوق إنسان بارز، يناضل منذ أكثر من ثلاثين عاماً من أجل حقوق الإنسان من منطلق مصرى وطنى خالص.

ويرجع ذلك إلى دراسته الأكاديمية الراقية، وانتمائه إلى واحدة من أعرق الأسر القبطية، فالدكتور سليم نجيب سليل أسرة لها عراقتها فى العمل الوطنى، فجده مقار باشا عبد الشهيد كان عضواً فى مجلس شورى القوانين، ومن الأعضاء العاملين فى الحقل الكنسى مع بطرس باشا غالى فى القرن التاسع عشر، ووالده سامى نجيب بك المحامى والمناضل الذى اشترك فى ثورة ١٩١٩، وحارب الاستعمار البريطانى وعمه كان نقيب المحامين بسوهاج عام ١٩٦٩.

ود. سليم نجيب مثل غيره من أبناء جيله متأثر بفترة ازدهار الليبرالية المصرية قبل ثورة يوليو وهو يقول: «إن كنت أنادى بحقوق الأقباط الإنسانية فمن منطلق حبي العميق لمصر وخوفى عليها كمصري وطنى غيور، إن كتاباتنا ودفاعنا عن حقوق الإنسان هى دعوة لتأصيل الديمقراطية والوحدة الوطنية على أسس دستورية وإنسانية من أجل رفعة شأن وطننا الحبيب مصر».

ومنذ عرفت د. سليم نجيب قبل عدة سنوات واطلعت على نشاطه خلال العقود الثلاثة الماضية، وجدت أنه يتحرك من أرضية وطنية ويحافظ فى كل كتاباته على الثوابت المصرية.

ولعل ذلك قد شكل لديه محظورات ممنوع الاقتراب منها حفاظاً على هذه الثوابت. ومن هذه المحظورات:

١ - الإسلام: يتعامل سليم نجيب مع الدين بكل وقار واحترام باعتباره اختياراً شخصياً، ويعلم تماماً حساسية تناول هذا الموضوع فى الشرق الأوسط، ويفرق بين الإسلام كدين والإسلام السياسى كظاهرة سياسية انتهازية مدمرة تبرر كل شئ من أجل الوصول إلى السلطة، وتمارس أعلى درجات انتهاك حقوق الإنسان المصرى عامة والقبطى خاصة.

وهو فى هذا يقف على أرضية مشتركة مع أغلب المثقفين المصريين، فكل التجارب التاريخية أثبتت فساد فكرة الدولة الدينية مهما كان شكلها، وتقدم مصر مرهون بتمسكها بخيار الدولة المدنية التى تحترم حرية العقيدة قولاً وممارسة.

٢- المؤسسة الكنسية: من المحظورات لديه أيضاً الاقتراب بالنقد من المؤسسة الكنسية، ورغم أن الكمال لله وحده وأن المؤسسة الكنسية المصرية أصبحت مؤسسة عالمية ضخمة، وقد تسبب ذلك فى وجود أخطاء داخل هذه المؤسسة تستوجب الإصلاح، إلا أنه يرى أن فتح ملف الإصلاح الكنسى ليس من اختصاصه، كما أن الأولوية لديه هى حقوق الإنسان القبطى فى المرحلة الحالية.

٣- التحالف مع اليهود: وإيماننا منه بالتجاوب مع الإجماع الوطنى فى القضايا المصرية، يرفض سليم نجيب التحالف مع اليهود فيما يتعلق بالملف القبطى، وربما أعطى هذا أنشطته مذاقاً وطنياً خاصاً كما لاقت استحساناً فى الداخل والخارج، أضف إلى ذلك أن مطالبه لا تتعدى ما نادى به المثقفون الليبراليون فى مصر، وهى حق المواطنة الكاملة غير المنقوصة للأقباط مثلهم مثل إخوانهم المسلمين.

إن وحدة البلد أهم مقوماته، والبيت الذى ينقسم على ذاته يخرب، والتاريخ لن يرحم من يهمل ملف الوحدة والأمر مازال بيدنا.

* ويجب التنويه أن الكتاب الذى بين يديك - عزيزى القارئ - هو فى الأصل رسالة دكتوراة قدمها مؤلفها إلى جامعة «اساس» بباريس تحت عنوان «حقوق الإنسان فى مصر» «حالة الأقباط» وتمت مناقشتها فى ١١ يونية ١٩٩٢، وقد تم طبعها بعد ذلك ككتاب باللغة الفرنسية عام ٩٦. وتمت ترجمتها إلى العربية لنشرها فى مصر، وقد قمت من جهتى بمراجعة وتنقيح الترجمة العربية لكى تتناسب مع ثقافة القارئ العربى ومن يريد الاطلاع على أصل الرسالة عليه الرجوع إلى مكتبة الجامعة التى نوقشت بها.

وقبل أن أنهى تقديمى أتمنى أن يفتح هذا الكتاب حواراً جاداً على أرض الوطن وعلى أرضية المواطنة، وخاصة وأن مؤلفه لم يكتف بنشره ككتاب باللغة الفرنسية وأصر على نشره باللغة العربية ليسهم فى التعامل بجدية مع الملف القبطى.

وفى هذا الصدد أقدم اقتراحاً محدداً كتبت عنه أكثر من مرة، وهو عقد مؤتمر

وطنى موسع تحضره كافة الاتجاهات السياسية فى مصر والشخصيات المصرية المهمة بالشأن الوطنى، على أن يضم المؤتمر عددا كافيا يمثل الأقباط تمثيلا حقيقيا بمن فى ذلك ممثلون عن الحركة القبطية فى المهجر، وليكن جدول أعمال هذا المؤتمر مفتوحا لحين الخروج بتوصيات حقيقية لعلاج مشكلة الوحدة الوطنية، مع التزام حكومى بتنفيذ هذه التوصيات، وياحبذا لو تكرر هذا المؤتمر سنويا وتفرعت عنه لجان لمتابعة تنفيذ التوصيات مع الحكومة.

لقد بدأ الرئيس مبارك حكمه بعقد المؤتمر الاقتصادى الأول واستمع إلى كافة الآراء من المتخصصين، ويقينى أن الوحدة الوطنية ليست بأقل أهمية من الاقتصاد حتى لا يعقد مؤتمر سنوى على أعلى مستوى وتؤخذ توصياته بجدية تامة، ويكون تحت الإشراف المباشر لرئيس الدولة.

والله والوطن من وراء القصد.

مجدى خليل

كاتب وباحث، وداعية حقوق إنسان

نيويورك ١٠ سبتمبر ٢٠٠٠

الأقباط والإسلام

إذا رغب المرء فى أن يهتم بحال الأقباط فى مصر القرن العشرين، فإنما يعرض نفسه للنقد من جانب المتأسلمين، وربما لاستهجانهم ولومهم، ففى مصر العربية المسلمة، التى هى من عدة نواح، كثيرة الترحيب وكثيرة التسامح، ثمة موضوعان، أو بالأحرى أمران محظوران، إذا خاض فيهما باحث يعكف على الاهتمام بهما، جر على نفسه السخط العام، أولهما: وضع المرأة بلا ريب، وثانيهما: - وهو معروف بدرجة أقل - مصير الأقليات الدينية، التى كانت تتمثل فى الماضى فى اليهود والمسيحيين، وتقتصر الآن على المسيحيين، وبين الأقليات المسيحية فى الشرق الأدنى تمثل الأمة القبطية الأقلية الأكثر عددا.

إن التصدى لمعالجة المسألة القبطية يعتبر حساسا من حيث إن هذه الأقلية التى بقيت وحدها فى الجزء الشمالى من أفريقيا الذى أسلم بعد الفتح العربى، لا تمثل عدديا أكثر من ربع تعداد السكان فى مصر، ولكن هذه الأقلية القبطية الضخمة لها جذورها العميقة الضاربة فى أعماق الأرض المصرية والتاريخ المصرى، وهى تجدد من المعاناة والمصاعب فى التمسك بمسيحيتها ما تعرفه كل الأقليات.

إن هذه الأقلية القبطية التى تعيش فى بلاد أسلافها لا يمكن أن تعتبر كماً مهماً، وإن القليل من الغربيين هم الذين يعرفونها حق المعرفة، ومن ثم فإن أهل الغرب لا يدركون أن القبط، منذ الفتح العربى، قد انطوا على أنفسهم متراجعين واتخذوا موقفا محافظا كحراس لإيمان يتهدده الخطر.

فمنذ الفتح العربى، عرف القبط وضعهم كذميين محميين، وتقلبت أحوالهم بتقلب فترات التاريخ المصرى وتقلب أهواء الحكام ونزعاتهم: فتارة يسمح لهم ببناء الكنائس وتارة أخرى تتعرض كنائسهم للهدم، إن أربعة عشر قرناً من «الحماية» قد خلقت بوضوح «موقفاً قبطياً» يتسم بكونه حذراً مترصداً محترساً ولكنه أيضاً فخور بإخلاصه الطويل الغيور لتقاليده.

وليس هناك إلا القليل من الأقليات التى تشبه الأقباط فى كونهم لا يتمتعون بدفاع الرأى العام العالمى عنهم عندما يكونون فى خطر.

وقد ظلت «الديانة» فى مصر دائماً وحتى الآن عاملاً مهماً، والمشكلة الدينية واضحة فى مصر التى لم تتحقق لساكنيها الوحدة الوطنية بدرجة كافية منذ الفتح الإسلامى، على أنه ينبغى أن نذكر أنه كان هناك استثناء إلى حد طيب إبان حكم أسرة محمد على (١٨٠٤ - ١٩٥٢) ودون أن ننسى الحزب الوطنى العلمانى المسمى بالوفد فيما بين ١٩٢٢ و ١٩٥٢.

وقد أظهرت الأحداث الأخيرة روح التسامح الدينى التى سادت فى الغرب، بعد الكثير من الحروب الدينية، وتعتبر حتى الآن فى العالم شيئاً رائعاً نادراً، ذلك أنه فى مقابل علمانية الغرب وفى مواجهة العالم الشيوعى الذى كان ملحداً رسمياً حتى التغييرات التى حدثت فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية فى أعوام ١٩٨٩ و ١٩٩٠ و ١٩٩١، بدت العودة إلى أحكام الشريعة الإسلامية فى نظر الكثيرين بمثابة الملاذ النهائى والملجأ الأخير.

إن الإسلام كما نراه، ديانة وحضارة، ولكن النزعة الإسلامية أو الإسلام الأصولى، فيما بدا فى مظاهره المعاصرة التى نعرفها، إنما هو أيديولوجية (مذهبية) تستخدم الإيمان لأغراض سياسية، ويظهر المتأسلمون رغبتهم فى الاستحواذ على السلطة لإقامة الشريعة، وهم يطرون العودة إلى المصادر الإسلامية ويعظمونها.

إن السلفيين الأشداء ينشطون كل حين، لكن المرء يرتجف مع ذلك عندما يقرأ عن التفكير الجدى فى العودة إلى إدانة السارق بقطع يده، والأشد من ذلك إنزال عقوبة القتل بمن يرتد عن دينه من المسلمين، ويشهد عود هذا التيار السلفى فى مصر يوماً بعد يوم، ولا شك أن هذا التصاعد فى الاتجاه السلفى الإسلامى لا يعد فقط خطراً مباشراً يواجه الجموع القبطية وإنما هو عامل مهم فى زعزعة الاستقرار فى مصر والشرق الأوسط.

لقد مرت على القبط أربعة عشر قرناً من التقلبات والقلق، ولا يستطيع فهمهم إلا الذين اعتادوا على التضحية وإنكار الذات.

إن تاريخ الأقباط منذ القرن السابع حتى أيامنا هذه قد كان على هذه الشاكلة، ولا يمكننا أن نقول إن جيلاً واحداً طوال هذه القرون الأربعة عشر، قد عاش يحس بالسلام إلا في فترات قليلة متباعدة .

إن الأقباط كانوا دائماً في حالة تيقظ واحتراس، لأن المراجعة أو المسكنات البسيطة لقلقهم التي كانت تتمثل في حكم عادل يحظون به حيناً، كانت دائماً يشوبها الجزع من تبدل حتمى في الأحوال، وحتى الطبقة المثقفة من المسلمين تجدها ترفض مواجهة الحقيقة وفتح الملفات الإسلامية، ذلك لأنهم يخشون أن يجدوا فيها ما يعلمونه فعلاً بصورة غامضة باهتة ولكنهم لا يرغبون في الاعتراف به: ما لحق بالأقباط من ظلم على مدى القرون من جانب بعض المسلمين في مصر.

إن قائمة نواحي التفرقة والخط من الشأن التي يعاني منها الأقباط قائمة طويلة، إنهم يحسون دائماً بأنهم قد وضعوا في مرتبة المواطنين من الدرجة الثانية، ومن هذا أصابت الروح القبطية تجربة طويلة من الكآبة والقلق والجزع الدائم يعترف بها من يتهمهم بذلك أحياناً.

وسنبداً دراستنا هذه أولاً بموجز تاريخي عن الشعب القبطي وكنيسته، ثم يتركز أساس بحثنا بعد ذلك في المعاهدات الدولية التي انضمت إليها مصر، ولكن هل تحترم مصر ارتباطاتها الدولية فيما يتعلق بحقوق الإنسان؟ وهل القبطى، كفرد، معترف به لدى السلطات العالمية، وهل يستطيع الوصول إليها لكي يشكو من انتهاكات حقوقه كإنسان؟

وفي جزء ثانٍ نبحث في وضع القبط تجاه تصاعد السلفية الإسلامية ونتناول حقيقة مهمة مفادها أن أول حركة سلفية إسلامية قد ولدت في مصر، ونبحث أيديولوجيتها وامتدادها إلى العالم العربى، وإلى أوروبا، بل والعالم كله.

أما الجزء الثالث من هذه الرسالة والتي أصبحت كتاباً مطبوعاً يحمل عنوان «الأقباط عبر التاريخ» وقامت بنشر طبعته العربية دار الخيال مصر، فيعالج التاريخ القبطى منذ فتح العرب لمصر والوضع القانونى للذميين والجزية، وكذلك نتناول مسألة حرية العقيدة والانتهاكات المختلفة التي تم ارتكابها في مصر بخصوص

الأقباط على كل المستويات وفي كل النواحي، وذلك على ضوء ما يواجهه الأقباط في المجتمع المصري، وهل يتعرض الشعب القبطي إلى إبادة جماعية مقنعة؟

أيضاً هل يتمتع القبط بكل حقوقهم الإنسانية المعترف بها في مختلف الدساتير المصرية والمعاهدات الدولية، على قدم المساواة مع مواطنيهم المسلمين؟

هل كانت الدساتير المصرية منذ ١٩٢٣ حتى يومنا هذا دساتير علمانية أم كانت دساتير ترسخ خضوعها للمفاهيم والمبادئ الإسلامية؟

وتثار مسألة الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان الذي وقعت عليه مصر ونساءل عما إذا كانت حقوق الإنسان من اختراع الإنسان، في حين أن الإعلان يذكر أن التعاليم والمبادئ الإسلامية ذات أصل إلهي ولها الهيمنة والأسبقية على تلك الحقوق؟ أم أن ذلك الإعلان العالمي الإسلامي ما هو إلا انتقاص من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

كما تتركز دراستنا أيضاً على المواجهة بين المفهوم الإسلامي، والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، والواقع المصري، وهل الأقباط مواطنون بالمفهوم الكامل للكلمة؟ هل هم من أهل الذمة؟ هل هم مواطنون محميون لهم صفة الأقلية؟

وتفضي الخلاصة التي نصل إليها في هذا الكتاب إلى مجموعة من التوصيات لاحترام حقوق الإنسان فيما يتعلق بالأقباط، وإن بحثنا يتوخى أقصى قدر من النزاهة وعدم التحيز برغم كوننا نحن ذاتنا فرداً من تلك الأقلية القبطية وقد قصدنا إلى إبراز صورة عادلة وواقعية للوضع الفعلي للأقباط في مصر، وهذا البحث نتاج دراسات متعددة ومراسلات شتى من الأوساط القبطية في مصر والمهجر.

وننتهز هذه الفرصة لنزجي الشكر للسيد الأستاذ «جان بيير فيرييه» الذي أشرف على ما قمنا به من عمل، فلولا تشجيعه المستمر ما كان لهذا الجهد أن يرى النور، كما نشكر صديقنا الدكتور مجدى زكى المحاضر في كلية الحقوق بجامعة باريس العاشرة الذي كان عوناً كبيراً لنا. وختاماً لا يسعنا إلا أن نشكر فضل تعاون الأستاذ هنري قلادة أستاذ القانون وعضو نقابة المحامين في كوبيك.

سليم نجيب

الأقباط عبر التاريخ

1

الشعب القبطي

دار الخيال

يرجع أصل القبط مباشرة إلى قدماء المصريين فى الحقبة الفرعونية، وما لفظة قبط إلا إدغام مختصر بحذف الصورتين الأوليين من لفظة ايجيبتوس aegyptos وهى لفظة صاغها الإغريق من العبارة الفرعونية حت - كا - بتاح Het - Ke - Path أو بيت كا (روح) بتاح، اسم المعبد القديم فى مدينة منف (محميس)، وقد حرف العرب بعد ذلك فى القرن السابع نطق هذه اللفظة الإغريقية المشتقة إلى لفظة «قبط» التى أطلقوها على سكان وادى النيل.

وقد ثبت أيضا أن لفظة قبطى إن هى إلا مرادف متأخر زمنيا للفظه مصرى، ذلك أنه عندما خضعت مصر للسيطرة العربية عام ٦٤١ ميلادية أزال العرب المقطع الأول ae من اللفظة الإغريقية aegypto (ايجيبتوس) واستبدلوا لفظة جبتوس (قبط) بها، التى أضحت تسمية للمسيحيين المصريين^(١).

وتدل لفظة القبط فى أيامنا هذه على المسيحيين المصريين.

ولقد تأسست الكنيسة القبطية فى الإسكندرية على يد القديس مرقس الإنجيلي عام ٤١ ميلادية. وكانت الإسكندرية فى ذلك العصر من المراكز الهامة للعبادة

(1) Atiya, A.S.: History of Eastern Christianity, Methen, Iondon, 1968, P. Wassef, Ceres Wissa, L' Egypte, Hatier, Paris, 1984, P. 117. Viaud, Gerard, Les Coptes d'egypte, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paries 1978, P. 11, Du Bourguet, Pere Pierre, Les Coptes, Coll Que - Sais - Je? Paires, P. U.F., PP. 3 - 12/, Wakin, Edward, A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, New York, 1963.

الوثنية، كما كانت أكاديميتها ومكتباتها الشهيرة سببا فى ظهور عدد كبير من الفلاسفة والعلماء.

وكان مقر الكرسى البابوى للقديس مرقس فى الإسكندرية فى منزل انيانوس الإسكافى، وقد وجدت المسيحية فى مصر أرضا خصبة مهيأة لاعتناقها بما جبل عليه المصريون من السعى إلى تحقيق النقاوة الداخلية وما توافر لهم من الحماس الدينى^(١).

وبعد استشهاد القديس مرقس عام ٦٨ خلفه الخصاص (الإسكافى) انيانوس وأصبح أول بابوات الإسكندرية وبطريقها للكراسة المرقسية.

وفى مدينة الإسكندرية ذات المركز العالمى العظيم فى ذلك الحين أسس بطاركة الاسكندرية أول جامعة مسيحية هى الديداسكاليا لمواجهة الفلاسفة الوثنيين ومعاقل العلم والثقافة الإغريقين (الهيلينيين) برسالة المسيح، وبعد الانتشار السريع للمسيحية وتزايد عدد معتنقيها، أصبح من الضرورى الاهتمام بالتعليم الدينى وتزويد الذين كانوا ينضمون إلى الكنيسة القبطية بالمعرفة الدينية والتعاليم الروحية، ولم يكن ثمة من يستطيع ذلك سوى مدرسة قوية قادرة على التعليم ذى المستوى العالى الذى يصل إلى الفحص الفلسفى لمبادئ الديانة المسيحية بحيث يسد حاجة ماسة حقيقية^(٢).

وهكذا أصبح لزاما على الكنيسة أن تكون لها مؤسساتها الثقافية العالية كمركز إعداد حقيقى للباحثين والعلماء القادرين على مواجهة دعاوى الوثنيين. وهكذا كان تصور الإسكندرية المسيحية لما هو لازم لتطوير الحياة الروحية والذهنية لرعية الكنيسة.

وقد عُزى أيضاً إلى القديس مرقس الإنجيلى تأسيس أول مدرسة للتعليم المسيحى^(٣) وكان من معلمى الدين فيها رجال مثل بتيانوس وكليمنت (اكليمنطس) الإسكندرى وأوريجين (أوريجينوس) وهراكليوس ودنيس وديديموس الضيرير (وقد كف بصره وله من العمر أربع سنوات).

(1) Cf. Wassef, op. cit., supra, p. 117.

(2) Cf. Kamil, Murad.

(3) Kamil, Op. cit., supra, p. 17.

ومع أن مدرسة التعليم الدينى فى الإسكندرية لم تكن هى الوحيدة فى العالم المسيحى بل كان هناك غيرها فى بلدان أخرى، فإن أيا من تلك المدارس لم يبلغ شأو ما بلغته مدرسة الإسكندرية من الشهرة^(١).

وقبل أن نستعرض فى هذا الحديث عن الكنيسة فى عهدها الأول، سوف نتناول باختصار أهم الأسماء القبطية من المعلمين الأوائل:

بنتينوس: ولد بنتينوس فى الإسكندرية فى أوائل القرن الثانى، وهو من أصل قبطى وكان من تلاميذ الفيلسوف المسيحى أثيناغوراس^(٢). وكان بنتينوس واحدا من أوائل من أداروا مدرسة الإسكندرية اللاهوتية التى تولاها عام ١٨١، وعهد إليه بابا الإسكندرية ديمتريوس (١٩٠ - ٢٣٤) بمهمة تعليم مبادئ الديانة المسيحية فى الهند، وبعد أن أتم مهمته مر فى عودته من الهند ببلاد اليمن ثم عاد ومعه النسخة الأصلية للإنجيل متى. بالغة الآرامية، وتنسب إلى بنتينوس أقدم ترجمة للكتاب المقدس إلى اللغة القبطية^(٣).

اكليمنضس الإسكندرى: هو المؤسس المقدم لبرنامج التعليم الذى اتخذته مدرسة الإسكندرية واتبع من بعده، وقد ولد فى الإسكندرية نحو منتصف القرن الثانى، وكان من الفلاسفة الوثنيين قبل أن يعتنق المسيحية، وقد ارتحل إلى اليونان وإيطاليا وآسيا الصغرى لتعميق معارفه فى الفلسفة الإغريقية، ثم التحق بمدرسة الإسكندرية اللاهوتية وأصبح من مساعدى بنتينوس، وسيم كاهنا نحو عام ١٩٠.

وقد حدد اكليمنضس العلاقات بين الدين والفلسفة وترك كتابات عديدة لها قيمة دينية وثقافية عظيمة ويكفى أن نذكر هنا منها «دعوة إلى الرومان» وفيه حث للرومانيين على التحول إلى المسيحية، ورسالة «المرشد» أو «المربى» فى ثلاثة أجزاء وفيها يصف شخصية المسيح ويوضح تعاليمه التى ينصح المؤمنون باتباعها.

وفى زمن الاضطهادات التى أثارها الامبراطور سبتيموس سيفيروس ترك

(١) عزيز سوريال عطية المرجع السابق ص ٣٤ إلى ٤٠، ايريس حبيب المصرى: قصة الأقباط، مجلس كنائس الشرق الأوسط، القاهرة، دار العالم العربى ١٩٧٨ ص ٢٣.

(٢) زكى شنودة - موسوعة تاريخ الأقباط، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨ ص ١٢١ إلى ١٢٢ وأيضاً عزيز سوريال عطية المرجع السابق ص ٣٤.

(٣) زكى شنودة، المرجع السابق، ص ١٢٢.

الإسكندرية عام ٢٠٢ تاركا مصيرها في يد أوريجينوس تلميذه الذي فاقه في شهرته وعلمه، وقد مات عام ٢١٦.

أوريجينوس: لم تعرف المسيحية حتى الآن فيلسوفا بلغ ما بلغه أوريجينوس الذي يعد مفخرة أصيلة حقيقية لمصر، وهو الروح التي تجذب الانتباه أكثر من غيرها في تاريخ المسيحية عبر القرون، وقد أدار مدرسة الإسكندرية وفقا لأساليب معلمه اكليمينس وقد ولد أوريجينوس في الإسكندرية عام ١٨٥ من والدين مسيحيين وظهر ذكاؤه منذ حداثة، حتى نجح ولم يزل غضا صغيرا في اكتساب معارف واسعة ولا سيما في مجال الفلسفة وكذلك أيضاً في جميع العلوم ولا يستثنى منها الموسيقى.

وفي سن السابعة عشرة، فقد أباه الذي مات شهيدا إيان حكم الامبراطور سفروس الذي صادر جميع ممتلكاته.

وفي سن الثامنة عشرة عينه البابا ديمتريوس مسئولا عن المدرسة اللاهوتية بالإسكندرية، وكان الطلاب من كافة أنحاء العالم المعروف عندئذ يأتون لسماع ما يلقيه، وكان منهم الأساقفة والبطاركة بل وحكام الدول وأمكنه أن يجتذب إلى الإيمان المسيحي عددا كبيرا من الهراطقة بل والفلاسفة أيضاً.

وفي عام ٢١٢ طلب حاكم إحدى بلاد شمال الجزيرة «العربية» من البابا ديمتريوس أن يبعث إليه أوريجينوس لنشر تعاليم المسيحية فسمح البابا ديمتريوس له بالسفر. وفي أثناء إحدى تلك الرحلات في فلسطين سامه أسقف أورشليم (بيت المقدس) كاهنا، غير أن البابا ديمتريوس رفض تلك الرسامة وأصدر قرارا بحرمان أوريجينوس الذي ترك الإسكندرية عندئذ ولجأ إلى قيسارية بفلسطين حيث وجد مدرسة مماثلة لمدرسة الإسكندرية وكان بتلك المدرسة عدد كبير من الدارسين^(١).

ثم هبت عاصفة شديدة من الاضطهادات في عهد الامبراطور دو كيوس ضد المسيحيين وألقى القبض على أوريجينوس عام ٢٥٠ وألقى في السجن وتعرض لأهوال العذاب التي تحملها في صبر وتسليم دون خور أو ضعف، ثم أطلق سراحه في النهاية لاعتلال صحته، ثم انطفأت شعلته في عام ٢٥٤ عن ٦٩ سنة بعد أن اكتسب شهرة خالدة وقد ترك أكثر من ٦٠٠٠ مجلد^(٢).

(١) زكي شنودة، المرجع السابق ص ١٢٦ إلى ص ١٢٨.

(٢) عزيز سوريال عطية، المرجع السابق ص ٣٧.

ديديموس الضمير: ولد في الإسكندرية عام ٣١٣ وفقد بصره وهو بعد صبي في الرابعة من العمر بعد مرض أصابه إلا أنه لم يثبط همته، وبدأ يقوى حافظته بأسلوب منهجي فنجح في حفظ ما كان يسمعه كله^(١) وظهر تميزه في مجالات الشعر والبيان والفلك والرياضيات والفلسفة والعلوم الكنسية ودراسة الكتاب المقدس^(٢).

وفي تلك الحقبة كانت هرطقة أريوس قد بلغت أوجها، وكان أريوس يقول بأنه حيث إن الابن صادر عن الأب، فمن المحال أن يتساويا منذ الابتداء، وأنكر أيضاً ألوهية الكلمة، إلا أن ديديموس لم يستسلم ودافع في بسالة عن الإيمان ضد الهرطقة الأريوسية، كما صارع أيضاً أشكال الوثنية محاولاً إقناع المخالفين وتوجيه النفوس إلى الإيمان الصحيح.

وأعاد ديديموس إلى مدرسة الإسكندرية مجدها الذي عرفته أيام اكليمنضس وأوريجينوس^(٣). واستمر في التعليم حتى نهاية حياته وكان الساعد الأيمن لأثناسيوس.. وكان يدير مدرسة الإسكندرية بكفاءة غير مسبقة وابتكر تعليم القراءة للمكفوفين باستخدام حروف محفورة في الخشب فسبق ابتكار برايل لطريقة تعليم القراءة بالنقش البارز^(٤) وقد توفي حوالي عام ٣٩٨ بعد أن علم وأدار ونشر كتابات في اللاهوت على مدار ما يزيد على نصف قرن^(٥).

أثناسيوس الإسكندري: ظل أثناسيوس طوال ما يقرب من نصف قرن الشخصية العظيمة والمرجع الأكبر الذي يسيطر على تاريخ الكنيسة القبطية في مصر^(٦).

وقد ولد أثناسيوس عام ٢٨٨ لأسرة قبطية وليست وثنية كما تزعم دائرة المعارف البريطانية ودائرة معارف لاروس^(٧) وأتم دراساته اللاهوتية في مدرسة الإسكندرية اللاهوتية حيث عرف عن كذب شخصيات عظيمة مثل بنتينوس واكليمنضس الإسكندري.

(١) مراد كامل، المرجع السابق ص ١٩.

(٢) ايريس حبيب المصري، قصة الكنيسة القبطية، القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٧٢ إلى ص ٢٧٦.

(٣) مراد كامل، المرجع السابق ص ١٩. (٤) ايريس حبيب المصري، المرجع السابق ص ٢٧٥.

(٥) المرجع السابق.

(6) Chauleur. Sylvestre, Histoire des Coptes d'Egyptr, CI La Colombe, paris, 1960 p.34.

(7) Moawad, Ibrahim Sabri, L' oeuvre et la vie de saint Athanase, Le monde Copte, Paris, No.7, 1979, PP. 34 - 37.

(نقلاً عن الدكتور أشرف إسكندر صادق).

وعندما بلغ أثناسيوس الثامنة والعشرين كان قد أصبح رئيساً للشمامسة ومبعوثاً رسمياً لبابا الإسكندرية لحضور مجمع نيقية عام ٣٢٥، وقد اجتمع في هذا المجمع ٣١٠ من أساقفة الشرق وثمانية من أساقفة الغرب لدحض بدعة آريوس، وكان أثناسيوس هو الذى رأس المجمع.

وبعد أن عرضت على المجمع القضايا الهرطقية التى قال بها آريوس دحضها أثناسيوس فى مناقشة شهيرة مستعينا بنصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. وأدان المجمع آريوس وهرطقته إدانة باتة، وكان معنى ذلك الحرمان الشامل لكل الآريوسيين، وقد لعب أثناسيوس الدور الرئيسى فى صياغة قانون الإيمان المسيحى وهو رمز الإيمان للمسيحيين أجمعين حتى اليوم.

وقد أصبح اسم أثناسيوس منذ ذلك الحين مرتبطاً على الدوام بما أصدره مجمع نيقية، وأصبح بالفعل أعظم الشخصيات المسيحية ولقب بألقاب تشريفية: المساوى للرسول (الرسولى)، وممثل الكنيسة المسكونية، ومنازة المشرق، والمدافع الأكبر عن لاهوت المسيح، وبطل مجمع نيقية، وعمود الإيمان... وفى الخامس من مايو سنة ٣٢٦ قرر المجمع المقدس للكنيسة القبطية بإجماع الأصوات رفع أثناسيوس إلى منصب بابا وبطريك كرازة القديس مرقس ليخلف البابا اسكندر (الكسندروس).

الكنيسة القبطية وحياة الرهبة

كانت مصر المسيحية هى القالب الذى صيغت فيه الرهبة التى يعتبر الأقباط روادها الحقيقيين. وواقع الأمر أن نظام الرهبة قد ولد فى مصر وانتشر منها إلى سائر بلدان العالم^(١) ونورد فيما يلى عجالة موجزة عن حياة الذين خلقوا حركة الرهبة وأسلوبها فى الحياة الذى لا غنى عنه لتحقيق التأمل الدينى والبحث فى الهوية الحقيقية للكائن البشرى أثناء مروره العابر الزائل على الأرض.

القديس أنطونيوس: تأسست حياة الرهبة على يد هذا القديس الكبير الذى ولد

(1) Chauleur, Sylvestre, Op.cit., supra, p.26.

عام ٢٥٠ لأسرة مسيحية ميسورة في صعيد مصر. وعندما فقد والديه وزع ثروته على الفقراء ومضى ليحيا في الصحراء بعد أن اعتبر ما قاله المسيح في إحدى الآيات موجها إليه شخصيا.

وبعد عشرين عاما من النسك كانت شهرته قد بلغت شأوا كبيرا حتى أن الكثيرين من المنضمين الجدد إلى الرهبة رغبوا في أن يضعوا أنفسهم تحت توجيهه الروحي، وكان من تلاميذه هيلاريون مؤسس حياة الرهبة في فلسطين، ومقار (مكار يوس) في صحراء الاسقيط - منطقة وادي النطرون - وأثناسيوس وكثيرون غيرهم^(١).

وفي عام ٣١١، أثناء اضطهاد مكسيميانوس، ترك أنطونيوس الصحراء وذهب إلى الإسكندرية على مقربة من المضطهدين، وعندما توقف ذلك الاضطهاد عاد أنطونيوس إلى ديره^(٢).

إن فكرة انفصال المرء الكلي عن العالم كانت فكرة مصرية حقا، وكان الشاغل الأكبر للمتوحدين هو الصراع ضد الشهوات، وفي سبيل ذلك تباروا في التقشف والزهد وإماتة الجسد بكبح جماحه وقمع الشهوة، وكان أمثال مقار (مكار يوس) الإسكندري ممن فاقوا غيرهم في النسك وعمن اشتهروا في مصر كلها كثيرين^(٣) وقد كانت ثمة مراكز رهبانية كثيرة طبقت شهرتها الآفاق وبلغ عدد الأديرة التي أسسها باخوم (باخوميوس) ما لا يقل عن تسعة.

باخوم (باخوميوس): ولد باخوم في إحدى قرى الصعيد عام ٢٩٠ وكان والداه وثنيين وجعلاه يتعلم العلوم المصرية، ولكن باخوم كان يمقت عبادة الأوثان مقنا شديدا، وقد شارك في شبابه في الحرب التي قامت بين قسطنطين ومكسيميانوس وكانت الوحدة العسكرية التي يتبعها تعسكر قرب إسنا في أعالي الصعيد، وكان السكان يمدون الجنود بالطعام والشراب، وقد تأثر باخوميوس تأثرا عميقا بكرم هؤلاء السكان المسيحيين فنذر أن يصبح مسيحيا إذا ما عاد من الحرب سليما معافى، ولما تم تسريحه من الجيش تحول إلى المسيحية، وقام بتعليمه الديانة المسيحية راهب ناسك يدعى بلامون واعتاد باخوم على الانعزال في صحراء واسعة، ثم أسس على ضفاف النيل أول دير في تبنيسى - حاليا الرحمانية قبلى مركز دشنا - قنا - وأقام فيه نظاما عسكريا انعكست فيه خبرته العسكرية السابقة.

(١) مراد كامل، المرجع السابق ص ٣٧.

(2) Vle de Saint antione, par Saint Athanase, Paris, ed Albin Michel, 1994,p.22.

(3) Chauleur, Sylvestre, op. cit., supra, p. 43.

وتكاثر عدد تلاميذه فأسس أديرة أخرى زاد عددها فبلغت تسعة كما أسس ديرا للراهبات أدارته أخته، وكانت الأديرة تشتمل على الأقباط كما تضم أيضا نساكا قدموا من اليونان وروما وأثيوبيا وسوريا.

وقد أصبحت الأديرة، بفضل باخوم، مراكز ثقافية وكان الرهبان الباخوميون يعملون بأيديهم فى الحقول والبساتين ومحال تركيب الأدوية والعقاقير، وكانوا من أرباب كل المهن: فمنهم الحدادون والخبازون والنجارون والديباغون والاسكافيون والخباطون وغيرهم.

وكانت العبادة وقراءة الأسفار المقدسة تجرى بالتناوب مع العمل اليدوى، وانتشرت القواعد التى وضعها باخوم فى العالم بأسره، ويعتبر باخوم مؤسس الحياة الديرية لدى المسيحيين مثلما يعتبر أنطونيوس مؤسس الحياة النسكية المتوحدة^(١).

القديس مقار (مكارىوس): ولد القديس مكارىوس لوالدين مصريين فى إحدى قرى المنوفية بالوجه البحرى، وكان والده قسيسا، ولكن مقار رفض أن يصبح مثله لحيه حياة التوحد. وعندما أصبح يتيما باع ممتلكاته التى ورثها عن أبويه ووزعها على الفقراء، وانطلق إلى صحراء وادى النطرون، وزار انطونيوس فى الصحراء قرب البحر الأحمر حيث ألبسه أنطونيوس «اسكيم» الرهبنة^(٢).

وتعتبر التقاليد التى أرساها مقار وسطا بين التوحد الكامل الذى أخذ به أنطونيوس والحياة الديرية أو المشاركة التى وضع باخوم أسسها، فكان الرهبان فى جماعته يعيشون متوحدين ولكنهم كانوا يجتمعون يوم السبت من كل أسبوع للصلاة المشتركة ويأكلون معا. أما الرهبان الباخوميون فكانوا يعيشون حياة مشتركة فى الأديرة.

شنودة: أدخل شنودة عددا من التعديلات على النظام الديرى لدى باخوم تتميز بقدر أكبر من الصرامة والانضباط وقد كان شنودة من الشخصيات المهمة فى الرهبنة المصرية^(٣) وقد ولد عام ٣٣٣ فى صعيد مصر لأسرة غنية وعمر طويلا حتى بلغت سنه ١١٨ عاما، وقد دخل وهو بعد طفل يافع ديرا كان يديره خاله «بيجول» رئيس

(1) Chauleur, Sylvestre, Op. cit., Supra, p. 43.

(٢) مراد كامل، المرجع السابق ص ٣٧.

(3) Chauleur, Sylvestre, op. cit., supra, p. 46.

«الدير الأبيض» قرب أخميم (بانوبوليس) في صعيد مصر، وهذا الدير لا يزال قائما حتى اليوم، وقد أظهر الطفل تقدما مذهلا في الحياة الدينية وأخذ يترس على الوحدة والطاعة حتى إذا مات خاله في ٣٨٣ انتخب رئيسا بدلا منه، وظل يؤدي مهام رئاسته ٦٦ عاما حتى مات عام ٤٥١ وكان عمره يناهز ١١٨ عاما^(١).

وبنى شنودة عديدا من الأديرة فرض فيها نظاما أقسى من نظام باخوميوس، وهو يعتبر أيضا من أكبر كتاب الأدب القبطي، وتشهد بذلك مواعظه ورسائله وكانت اللغة التي استخدمها في العادة هي اللغة القبطية باللهجة الصعيدية^(٢).

وقد كان لحياة الرهبنة أثر كبير على حياة الشعب المصري، وكثير من العادات يرجع أصله إلى حياة الرهبان، وكان التوجيه الروحي معهودا به إلى معلمى الرهبنة، وكثير جدا من الأساقفة والبطاركة اختيروا من بين الرهبان.

خصائص أقباط مصر

احتفظ الأقباط في مصر بما يميزهم عن غيرهم من الشعوب والأمم وتظهر العادات والتقاليد التي احتفظ بها الأقباط الثبات الاجتماعي منذ الأجيال الأولى لهم وحتى الآن. فمثلاً لم يتغير الزواج عند الأقباط في شيء منذ العصور الموعلة في القدم. وهم يسمون الزواج «بالإكليل»، وهو يعنى التتويج، حيث يضع القسيس في حفل الزواج تاجا على رأس كل من الزوجين، وتبدأ حفلة العرس بعد الاحتفال الدينى، والمبدأ المأخوذ به هو أن تقام سهرة القران في منزل الزوج في حين يقام حفل الخطوبة في منزل الخطيبة وفي الصباح التالى لحفلة الزواج، وهو ما يسمى «بالصباحية» يتلقى العروسان الهدايا من عائلتيهما وأصدقائهما وكذلك ما يسمى «بالنقوط» وهو هدايا نقدية.

وتحظر الكنيسة القبطية عقد الزواج طوال فترة الصوم الكبير، كما يمتنع الزوجان عن المعاشرة الزوجية طوال تلك الفترة.

(١) مراد كامل، مرجع سابق ص ٣٩.

(2) Bardy, Gustave, La question des Langues dans l'église ancienne, Paris, Beauchesne, 1984, t. I. p. 47.

أيضاً يجرى التقليد القبطى على أن يبارك الكاهن الطفل فى اليوم السابع بعد ولادته، فيأتى الكاهن إلى منزل الوليد لإقامة صلاة «الطست»، فيسكب الماء فى طست، وهو وعاء من المعدن، ويضاف إليه الملح والزيت ويغمر الكاهن المولود الجديد فى الماء وهو يتلو الصلوات ويدعو جانب كبير من العائلات القبطية اسم المولود على اسم القديس الذى يحتفل بعيده يوم مولد الطفل.

وبعد أربعين يوماً من مولد الطفل الذكر، أو بعد ثمانية وأربعين يوماً من مولد الأنثى؛ تذهب الأم إلى الكنيسة لتطهر، ولايجوز لها طوال إحدى هاتين الفترتين أن تذهب إلى الكنيسة بسبب عدم طهارتها من جراء الولادة^(١)، كما لايجوز أيضاً تعميد (تنصير) الطفل أثناء تلك الفترة.

وتذكرنا مظاهر الجنائزات^(٢)، مثل النسوة اللاتي يسرن حافيات الأقدام وهن يلوحن بخمارهن ويتمرغن فى الأرض، والذبائح والعطايا التى تحمل إلى المقابر وتوزع على الفقراء، والرجال الذين يدعون لحاهم تنمو، كل ذلك يذكرنا بطقوس المصريين القدماء وعاداتهم.

وترجع العادات الجنائزية التى لا تقتصر على الأقباط، بل يجرى عليها المسلمون المصريون أيضاً إلى الموروث عن مصر الفرعونية^(٣) وهذه المواقف التى تتميز بالحزن تنتشر على الأخص بين أقباط الصعيد.

ويحمل جسد المتوفى إلى الكنيسة عند الوفاة لتلى عليه الصلوات الجنائزية، ثم يزور القس منزل المتوفى فى اليوم الثالث بعد الوفاة ليتلو الصلوات الخاصة بصرف روح المتوفى^(٤) حيث يعتقد الأقباط أن روح المتوفى تظل هائمة فى المنزل حتى يتم ذلك الصرف، ويبارك القسيس الأماكن بالماء المضاف إليه الملح وغصن أخضر وبعض البقدونس أو البرسيم ويرش بها ملابس المتوفى^(٥) ويعقب ذلك إقامة القداسات فى اليوم السابع واليوم الخامس عشر واليوم الأربعين.

(1) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 77 - 78.

(2) Burmester, O. H. E., 'The Egyptian or Coptic' Publications de la Société d'archéologie Copte, Le Caire, 1967, pp. 201 - 219.

(3) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 88.

(٤) مراد كامل، مرجع سابق ص ٣٢، ص ٣٣.

(5) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 88.

وترجع عادة زيارة القبور إلى التقاليد الموغلة في القدم وهي تعتبر علامة على الإخلاص وتشريف ذكرى المتوفى، وتجرى عادة بمناسبة الأعياد التي يجتمع فيها أعضاء الأسرة الواحدة.

ويعرف الشعب القبطي بتمسكه الشديد بالدين وتعلقه بالإكليروس (رجال الدين)، وهو شعب شديد الحرص على إتمام الواجبات الدينية والتقوى، ولذلك يتبع أصواما كثيرة حددتها الكنيسة القبطية، وأقدم الأصوام: الكبير وصوم عيد الميلاد الذي يبلغ أربعين يوما، ونذكر أيضاً صوم يونان الذي يدعى أيضاً صوم أهل نينوى، وتبلغ مدة هذا الصيام ثلاثة أيام. وهو تذكار للأيام الثلاثة التي مكثها «يونا» في بطن الحوت، ولا يفوتنا أن نذكر أطول الأصوام مدة وهو الصوم الكبير وتبلغ فترته خمسة وخمسين يوما قبل عيد القيامة (الفصح)، أما صوم الرسل الذي يبدأ يوم الاثنين الذي يلي يوم عيد العنصرة فيدوم ما بين اثني عشر يوما وتسعة وأربعين يوما، وهو صوم له شعبية كبيرة عند الأقباط ويحرص عليه أكثرهم.

ويسمى «يوم الاثنين» التالي لعيد القيامة في مصر «شم النسيم» أى استنشاق الهواء العليل، وكان هذا العيد أصلاً عيداً للقدماء المصريين الذين كانوا يحتفلون فيه بمقدم الربيع⁽¹⁾ واستمر القبط في الاحتفاظ بهذا العيد الذي أصبح الآن عيداً قومياً يحتفل به المصريون جميعاً من أقباط ومسلمين، ويضع الأقباط في مساء يوم عيد القيامة بصلة خضراء تحت الوسادة التي ينامون عليها حتى يمكنهم أن يستنشقوا رائحتها عندما يستيقظون، وفي يوم عيد شم النسيم يخرج الجميع إلى الحدائق العامة لاستنشاق هواء الربيع وينظمون رحلات تسودها البهجة ويأكلون البصل الأخضر والبيض والسّمك المملح.

ويوافق عيد النيروز، وهو رأس السنة القبطية وأول شهر توت، اليوم الحادى عشر من سبتمبر، ويسمى هذا العيد أيضاً عيد الشهداء. وكان المصريون من أيام الفراعنة يحتفلون أيضاً بعيد النيروز الذي أدخله الملك ماناوش في عهد الأسرة السابعة أو الثامنة، وكان الاحتفال بهذا العيد يستمر سبعة أيام، وكلمة النيروز مشتقة من اللغة الفارسية وتعنى «اليوم الجديد».

وهناك ستان مهمتان في التاريخ المتقلب لمصر في بداية العصر الذي نتناوله هما

(1) Viaud, Gérard. op. cit., supra, pp. 66.

سنتا ٢٨٤ و ٣٠٣. فسنة ٢٨٤ ميلادية تعتبر فاتحة التقويم القبطى وارتقاء الامبراطور ديو كلتيان (دقلديانوس) العرش، فى حين أن سنة ٣٠٣ هى السنة التى صدر فيها المرسوم العام الذى بدأت بعده فترة اضطهاد المسيحيين.

وكانت الاضطهادات التى أثارها ديو كلتيان من العنف فى مصر حتى أن الأقباط الذين هزتهم قسوتها وأثرت فيهم تأثيرا عميقا، رغبوا فى أن يبدأوا تقويمهم ابتداء من السنة الأولى التى ارتقى فيها ديو كلتيان السلطة^(١).

وأقام الامبراطور ديو كلتيان مذابح على نطاق واسع وهو يظن أنه سوف يقضى على المسيحية، وبلغ عدد من استشهدوا فى عصره فى تقدير بعض المؤرخين^(٢) ثمانمائة ألف، فى حين يقدر مؤرخون آخرون هذا العدد بما يقارب المليون^(٣).

وعلى هذا فإنه يمكن أن نؤكد أن الكنيسة القبطية تحوز امتيازاً حزيناً، بأنها قدمت أكبر عدد من المضطهدين فى المسيحية بأسرها، ومع ذلك فإن لها أن تبتهج بأنها استطاعت أن تقاوم كل القوى التى حاولت محوها^(٤).

وكان المصريون منذ عصر الفراعنة أول من قاس الزمن وأرخ السنوات وكانوا أيضاً أول من قسم السنة إلى شهور. وقد استخدموا التقويم الشمسى فى حساباتهم، وكانوا يعرفون السنة القبطية على أنها حوالى ٣٦٥ يوماً، ونظموا تقويمهم بدقة فقسّموا السنة إلى أشهر، كل منها ثلاثون يوماً، وكان ذلك منذ عام ٤٢٤٠ قبل الميلاد.

ويؤكد المؤرخ الإغريقى هيرودوت، فى كتاباته عن مصر، أن المصريين قد توصلوا إلى هذه النتيجة بملاحظتهم للنجوم وأنهم كانوا متفوقين كثيراً عن الإغريق إذ عدلوا السنة الشمسية عندهم بإضافة شهر صغير من خمسة أيام إلى إجمالى الاثنى عشر شهراً بحيث تبدأ السنة بدقة وفقاً لحساباتهم^(٥) وكما يذكر الأب متى المسكين^(٦)،

(1) Ibid' Wakin, Edward, op. cit., supra, p. 7.

(2) El Masri, Iris habib, "L' Eglise invincible", Le Monde Copte, parte, 1980, no. 9, p. 28' Malaty, Father Tadros, Introduction to the Coptic Orthodox Church, Publié par l'Eglise Copte Vierge Marie, Ottawa, Canada, édition préparatoire, 1987, p. 23' El Meskyn, Père Matta, "Le Neirouz, le nouvel an copte", Le Monde Copte, Paris, 1985, no 11, p. 5.

(٣) زكى شنودة، المرجع السابق ص ١١٠، وعزيز سوريال عطية، المرجع السابق ص ٣١.

(٤) إيريس حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٢٨.

(5) Herodote, t. II, 4, El Meskyn, Père Matta, op. cit, supara, p. 4.

(٦) المرجع السابق.

فإن التقويم الشمسى لدى قدماء المصريين، القائم على أساس الحسابات الفلكية، هو التقويم الذى تتبعه جميع الشعوب حتى الآن.

فأساس هذا التقويم القبطى إذن هو التقويم المصرى الذى أقام أسسه الحكيم توت معلم المعرفة والحكمة ومبتدع الكتابة فى عام ٤٢٤٠ قبل الميلاد. وهذا التقويم يتوافق كاملاً مع ظهور نجم اسمه سيرىوس (الدب الأكبر)، ومن هنا تعتبر السنة المصرية، أو السنة القبطية، سنة نجمية، ويرى علماء الفلك فى العصر الحديث أن اليوم النجمى أكثر دقة من اليوم الشمسى^(١).

أما السنة الرومانية فكانت شمسية وظلت كذلك حتى حكم يوليوس قيصر، الذى لاحظ فى عام ٤٦ ق. م. - وهذه السنة تناظر السنة ٧٠٨ لتأسيس مدينة روما - أن ثمة اختلافاً بين السنة الرومانية الشمسية والسنة المصرية النجمية، وكلف الحكيم الفلكى المصرى سوسيينيس بتصحيح السنة الرومانية حتى تتفق مع السنة القبطية التى تنطوى على ٣٦٥ يوماً وربع اليوم، وهذا الحساب الذى أتمه الفلكى المصرى سوسى بحساب التقويم الجولياني (اليوليان) إشارة إلى يوليوس قيصر، واتبع هذا التقويم فى المشرق والمغرب حتى القرن السادس عشر أو حتى الخامس من أكتوبر ١٥٨٢ بالضبط، ولم يصحح هذا التقويم إلا فى عهد البابا الرومانى غريغوريوس (جريجورى) ليصبح باسم «التقويم الغريغورى».

وكانت السنة عند قدماء المصريين تنقسم ثلاثة فصول:

(١) فصل الفيضان الذى تغمر فيه مياه النيل الأرض.

(٢) فصل الإنبات وهو موسم الزرع وأوان البذر.

(٣) فصل الحرارة وهو موسم الحصاد.

وقد احتفظ الأقباط حتى يومنا هذا بتقسيم فصول العام على هذا النحو، ولم يتبع التقويم القبطى التعديل الجريجورى فى عام ١٥٨٢ وظل يتبع التقويم اليوليانى، ويجدر أن نسردهنا أشهر السنة القبطية:

■ «توت»: من ١١ سبتمبر حتى ١٠ أكتوبر، وهذا الشهر يحمل اسم الإله المصرى تحوت

(١) نشرت اليونسكو فى هذا الموضوع مؤلفاً بعنوان:

L'étude de l'astrologie récente, MacMillan, Londres, 1966, p. 20.

رب القمر. وهذا هو شهر فيضان النيل، ومن هنا جاء المثل القائل: «فى توت لاتدع الفرصة تفوت»^(١).

■ «بابة»: من ١١ أكتوبر حتى ٩ نوفمبر، واسم هذا الشهر بالقبطية «بأونى» وهذا الاسم مشتق من رب «النضار» «بينو تروت» أو «حايى» إله النيل.

■ «هاتور»: من ١٠ نوفمبر حتى ٩ ديسمبر. واسم هذا الشهر بالقبطية أتهور ويأتى هذا الاسم من اسم إلهة الحب والجمال «حتحور». وفى هذا الشهر يبذر الفلاحون بذور القمح. ومن هنا يأتى القول الشائع «هاتور أبو الذهب المتثور» والمثل القائل «إذا تركت بذر البذار فى هاتور فانتظر السنة حتى تدور»^(٢).

■ «كيهك»: من ١٠ ديسمبر حتى ٨ يناير، ويعزى اسم هذا الشهر إلى اسم إله الخير أو الثور المقدس أيس رمز الخصوبة وقوة التناسل ويقول المثل: «فى كيهك صباحك فى مسائك».

■ «طوبة»: من ٩ يناير حتى ٧ فبراير. والاسم مشتق من اللفظة القبطية طوبى التى تعنى الغسل والتنقية وتشير أيضاً إلى المطر، وكان إله المطر فى مصر الفرعونية يدعى طوبيا. وهذا الشهر فى مصر هو شهر البرد والمطر، ومن هنا جاء المثل «أبرد من ماء طوبة»^(٣).

■ «أمشير»: من ٨ فبراير حتى ١٣ أو ١٤ مارس: وهذا شهر البرد الشديد والرياح الشديدة، ومن هنا جاء المثل «مثل زعابيب أمشير يتغير مزاجه من لحظة لأخرى».

■ «برمهات»: من ١٤ أو ١٥ مارس حتى ٨ أو ٩ أبريل، وهذا هو الشهر الذى يبدأ فيه الحصاد ويعتدل الجو، ومن هنا جاء المثل: «فى برمهات اذهب إلى الحقل وهات».

■ «برمودة»: من ٩ أو ١٠ أبريل حتى ٨ أو ٩ مايو، وهذا شهر الحر، ومن هنا جاء المثل: «فى برمودة دق العمودة أى الوتد»^(٤).

■ «بشنس»: من ٩ أو ١٠ مايو حتى ٧ أو ٨ يونيو، واسم هذا الشهر مشتق من اسم إله القمر ابن آمون.

■ «بؤونة»: من ٨ أو ٩ يونيو حتى ٧ أو ٨ يوليو، وهذا الاسم مشتق من اللفظة القبطية

(1) Viaud, Gerard, op. cit, supra, p. 26.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الدراسة التى استخدمها القدماء المصريون.

«بأونى» وتعنى الحجر والمعادن، وهذا هو شهر القيظ الشديد ومن هنا جاء القول المأثور «حر يؤونة يفلق الحجر».

■ «أبيب»: من ٨ أو ٩ يوليو إلى ٦ أو ٧ أغسطس، وهذا هو الشهر الذى تبدأ فيه مياه النيل فى الارتفاع ومن هنا جاء المثل: «فى أبيب تفور مياه الفيضان فى النيل».

■ «مسرى»: من ٧ أو ٨ أغسطس حتى ٥ أو ٦ سبتمبر، ويأتى اسم هذا الشهر من الفعل القبطى «ميس» الذى يعنى الوضع أو الخلق، وهو شهر فيضان النيل ومن هنا جاء القول: «إذا فات مسرى دون فيضان عظيم لا تأمل فى الرفاهية من فيضان لن يأتى إلا فى توت»^(١).

■ «النسى»: من ٦ أو ٧ سبتمبر حتى ١٠ سبتمبر، وهذا هو الشهر الصغير المتمم ويكون من خمسة إلى ستة أيام.
ولا يزال التقويم القبطى مستخدما عند الفلاحين المصريين حتى الآن.



عرفت الثقافة القبطية فى الوقت الحالى تجديدا حقيقيا، بفضل العلاقات المتبادلة الإنسانية والثقافية ومولد علم القبطولوجيا، كما أصبحت تثير اهتماما كبيرا فى أوساط الباحثين. وتدخل دراسات القبطولوجيا اليوم فى برامج عديد من الجامعات التى تخصص لها كرسيا خاصا بها أو معهدا بأكمله وعلى النقيض من ذلك، فإن الجامعات المصرية لاتبدو مهتمة بتلك الدراسات، فى الوقت الذى نجد فيه الجامعات الأوروبية والأمريكية تجل الثقافة القبطية، لما تحفل به من فن ولغة بل وموسيقى، وتعتبر أن بها ثروة كبيرة.

وقد انعقد المؤتمر الدولى للدراسات القبطية فى القاهرة فى الفترة ما بين ٨ و١٨ ديسمبر ١٩٧٦، وكان المشاركون فى المؤتمر ضيوفا على الجمعية القبطية لعلم الآثار التى أسسها مريت بطرس غالى^(٢)، ثم انعقد المؤتمر الثانى فى روما فى الفترة من ٢٢ إلى ٢٦ سبتمبر ١٩٨٠، وانهقد مؤتمر دولى ثالث للدراسات القبطية فى وارسو عاصمة بولندا فى الفترة ما بين ٢٠ و٢٥ أغسطس ١٩٨٤ وانهقد المؤتمر الرابع فى لوفان لانوف فيما بين ٥ إلى ١٠ سبتمبر ١٩٨٨.

(١) المرجع السابق.

(2) Revue Le Monde Copte, Paris, 1979, no. 6, pp. 28 - 30.

وهذا الاهتمام الدولي بالدراسات القبطية يبرز - كما أسلفنا القول - غرابة ما يبدو من الجامعات المصرية من عدم اكتراث بهذه الثقافة، وسوف نبين فى السطور التالية النقاط البارزة فى هذه الثقافة فنعالج على التوالى الفن والموسيقى واللغة.

الفن القبطى

لكى نفهم بداية نشأة الفن القبطى، يجب أن نعلم أنه يرجع فى جذوره إلى الفن الفرعونى، وأنه اكتسب ثراء بعد ذلك بالتأثير اليونانى (الهيلينى). والمظهران الرئيسيان للفن القبطى هما: طابعه المصرى الأصيل من ناحية وكونه مسيحياً من ناحية أخرى^(١)، ولكن الفن القبطى على الأخص هو ذلك الخاص بالحقبة المسيحية التى تمتد منذ مولد المسيحية فى مصر حتى دخول العرب مصر عام ٦٤١ ميلادية.

ويغطى الفن القبطى مجالا واسعا تماما، وقد جعلت منه المسيحية، التى غرست فى البلاد منذ القرن الأول، فنا وطنيا بصورة شرعية رسمية^(٢) ومع ظهور الرهبنة تطور الفن القبطى تطورا سريعا حتى بلغ قمته، ويجب ألا ننسى أن هذا الفن فن محلى ولد فى ظل الاحتلال الرومانى ثم الاحتلال البيزنطى ثم اقتصر شيئا فشيئا بعد الفتح العربى على مجتمع مسيحى لا يزال حتى اليوم حيا كثير العدد.

وتظهر الإبداعات الفنية القبطية فى المجالات الرئيسية للفن: فى العمارة والنحت والرسم والموسيقى والأدب والنسيج... إلخ.

وقد تكون الفن القبطى تكوينا حقيقيا فيما بين القرنين الثانى والخامس ولكن على الأخص قرب نهاية القرن الثالث، مع تحديد الكتابة واللغة اللتين كانتا تستخدمان بواسطة نخبة متواضعة ولكنها محسوسة تتألف من جهة من صغار الموظفين وصغار ملاك الأراضى وأرباب الحرف ومن جهة أخرى من الكهنة الوثنيين أو المسيحيين وإلى جانب هؤلاء ظهرت الرهبنة المسيحية^(٣).

أما الفترة الثانية من التألق والازدهار فقد كانت منذ أواسط القرن الخامس حتى

(١) مراد كامل، مرجع سابق ص ٢٥.

(2) Cf. Encyclopoedia Universails, t. 4, Collection I. p. 1003.

(3) Du Bourguet, Pirre, op. cit, supra, p. 92.

نهاية القرن السابع ثم تلحقها فترة البقاء التي تقع بين القرنين الثامن والثاني عشر، ولكن الفتح العربى الذى وقع فى القرن السابع أمكنه أن يجعل ناقوس الفن القبطى يدق دقة حزن، ذلك أن السيطرة الإسلامية استطاعت تقليص الفن القبطى والثقافة القبطية، غير أنها لن تستطيع أن تعوق تألقهما وإشعاعهما^(١).

لقد أغرى الفن القبطى الفاتحين، ويشهد التاريخ بلجوء الخلفاء والحكام المسلمين إلى المعمارين والفنانين الأقباط كما أوضح ذلك بجلاء كريزويل^(٢) فى كتابه عن التأثيرات القبطية فى الأعمال الفنية الإسلامية فى ذلك العصر.

لقد قام نجار قبطى يدعى باخوم^(٣)، كان يسكن مكة بإصلاح الكعبة. وكذلك بنى الوليد مسجد دمشق، كما بنى المسجد الأقصى فى القدس وقصر الخليفة بدمشق على أيدي فنانين من الأقباط، وكذلك بنى الوليد المسجد النبوى فى المدينة بواسطة فنانين أقباط، وجعل فيه هؤلاء أول تجويف مقعر للصلاة وهو الذى يدعى «المحراب» ويذكرنا بصدر الكنيسة المسيحية.

وأظهر المعمارى القبطى سعيد بن كاتب الفرغانى مهارته الفائقة عندما أقام مسجد ابن طولون فى القاهرة على عمودين اثنين فقط.

لقد بقى الفن القبطى حتى أيامنا هذه دون أن يلحقه كسوف حقيقى على الرغم من فترات الاضطهاد التى لم يكن لها من أثر سوى تأخير ازدهاره، ولكنها لن تؤثر على بقاءه على الحياة، فهو لا يزال فنا حيا فى وادى النيل.

وأهم مجالات الفن القبطى هى الجداريات (اللوحات الجدارية والرسم الجدارى). والأعمال الخشبية، وصناعات الخزف، والأعمال الزجاجية، وأعمال النحت والمخطوطات، وفن الخط والنساخت، والأيقونات، والمنسوجات، وسوف نفصل الكلام على كل منها على التوالى.

■ **الجداريات:** كان فن اللوحات الجدارية والرسم الجدارى معروفا لدى الأقباط فاستخدموه فى تزيين قباب وجدران كنائسهم، وكان الفنانون يرسمون على

(1) Andrawiss, Wadie. "L'art copte", Le monde copte, Paris, 1997, no. 2, pp. 6 - 11.

(2) Creswell, K. A.C., "Coptic Influences on Early Muslims Architecture", Bulletin de la Societe d'archéologie copte, Le Cairo, 1939, pp. 29, 42.

(٣) وديع اندراوس، المرجع السابق.

طبقة من الخشب أو الجص (الجبس) - مغطاة مسبقا بطلاء معين -، الموضوعات الدينية أساسا مثل صور المسيح والعذراء والرسل والقديسين والشهداء.

■ **الأعمال الخشبية:** أظهر النجارون الأقباط مهارة فى الأعمال الخشبية بفن لا يضاهى مثلما كان يفعل أسلافهم، وليس ثمة شك فى معرفتهم الواسعة بمختلف المهارات، نذكر على الأخص «المشربيات» الشهيرة التى كانت تستخدم كنوافذ بواسطة القبط أيضا. وتتألف المشربيات من قطع صغيرة من الخشب المغطى بقشرة، تجمع على هيئة صليب، وتحمل نصوصا بالقبطية أو العربية، وكانت الأبواب والأسقف تصنع بنفس الأسلوب ويتم التجميع بدون استخدام المسامير أو الغراء، ويترك فراغ كاف فى الخشب للتمدد أو الانكماش حسب التغيرات فى الحرارة، وربما كانت الأعمال الخشبية التى ندعوها بالأرابيسك مستوحاة من هذه الألواح التى يعود معظمها إلى القرنين الثالث والرابع^(١).

■ **صناعة الخزف:** من المعروف أن المصريين قد برعوا فى صناعة الخزف منذ العصور السحيقة، وكانت المواد الأولية من الطين وطمى النيل والصلصال وفيرة غزيرة، وقد ازدهرت هذه الصناعة حتى القرن الثالث عشر، وكانت تستخدم فى الأديرة والكنائس آنية ضخمة مختلفة الأشكال وتستعمل غالبا لحفظ نبيذ القديس ومعظم الأوانى كانت تزين برسوم عن موضوعات مختلفة يضاف إليها فى بعض الأحيان صور تمثل القديسين والنساك.

وتوجد فى المتحف القبطى مجموعة عامة من المصابيح التى كانت تستعمل فى الأديرة والكنائس، وغالبا ما تكون ديكوراتها زمرية كعناقيد العنب والصلبان والطيور وتصحبها نصوص قبطية، وبعضها من الخزف بألوان زرقاء وخضراء زاهية.

وعلى مقربة تجد زجاجات تسمى «قوارير القديس مينا» وهى تمثل ذلك الإنسان القديس وعلى جانبه جملان، ومن المعروف أن الحجاج الذين يزورون دير القديس مينا فى الصحراء على بعد ٥٠ كيلو مترا غرب الإسكندرية، كانوا معتادين على ملء هذه القوارير بماء مبارك من النبع القائم قرب قبر القديس ويشاع أن المرضى يشفون بهذا الماء.

■ **الزجاجيات :** تذكر الدراسات القبطية كثيرا أهمية الأعمال الزجاجية لأديرة

(١) وديع اندراوس، المرجع السابق، ص ١١.

وادی النظرون، الأمر الذى يحكى عنه الزائرون ويؤكدونه، وتكشف الحفريات التى أجريت قرب موقع القديس مينا (مارمينا) وجود قطع من المزهريات والكؤوس من زجاج ممتاز للغاية، وكذلك أثبتت البحوث التى أجريت فى صعيد مصر أن صناعة الزجاج كانت مزدهرة جدا فى العهد القبطى، ويتكرر كثيرا فى الكتابات التى ترجع إلى القرن السادس وما بعده ذكر أديرة تحمل اسم «دير الزجاج».

وكانت الأعمال الزجاجية القبطية تشبه بعض الشئ الأعمال الزجاجية الحديثة فى عصرنا، فكانت تتجزأ بعديد من القطع الزجاجية السميكة، وهى قطع ليست شفافة أو نصف شفافة، وكان الغرض منها تخفيف النور الفائق الذى يغلب وجوده فى مصر بحيث يلفظ ذلك الزجاج من شدة الضوء داخل الكنائس. ويمكن أن نقول أن الأقباط كانوا بمثابة الأسلاف لصانعى الزجاج الحديث^(١).

■ **النحت:** من المعروف أن المصريين كانوا أول من استخدم الأحجار فى أبنيتهم، ولاتزال الآثار الضخمة التى شيدها منذ القدم تبهر الزائرين، وقد تابع الأقباط هذا التقليد الطويل فى بنائهم للكنائس والأديرة، ولكن أعمال النحت المعروضة فى المتحف القبطى فى القاهرة ذات أبعاد متواضعة لا يمكن أن تقارن بالأعمال الضخمة التى كانت تحيط بالمعابد الفرعونية. ولكن يجب أن نذكر أيضاً أن أعمال النحت القبطية كان الغرض منها أن تسد احتياجات مختلفة عن الأعمال القديمة فى العصر الفرعونى، وما نعرض له فى هذا الفصل كان يمثل أصلاً أجزاء من الأديرة والكنائس، وهى معالم مندفرة الآن.

وكانت المواد شائعة الاستعمال فى النحت هى الحجر الجيرى والمرمر والجرانيت، أما الديكورات فكانت معظمها ذات أشكال هندسية أو من الزهور، وكذلك كانت تنقش بعض الفقرات من تاريخ الكتاب المقدس أو حتى من الأساطير اليونانية. وفيما يتعلق بمهارة الفنان وحرفيته، فإن جميع أعمال النحت القبطية تتميز بالإتقان وكل أعمال الزخرفة والزينة رائعة الصنعة^(٢).

■ **المخطوطات:** كانت لمصر شهرة فائقة فى العالم القديم من حيث صناعة ورق البردى. ولم يقتصر استخدام ورق البردى على احتياجات الكتبة المحليين، وإنما

(1) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 191.

(٢) المرجع السابق.

كان يصدر أيضاً لاستخدامه فى أغراض مماثلة، وقد ظل استخدام البردى شائعاً حتى القرن العاشر تقريباً ثم حل محله ورق الرق (البارشمان) وجلود الغزلان التى كانت تعد مسبقاً فى شرائح رقيقة للغاية وتملح وتجفف.

وقد استمر الأقباط فى استخدام ورق البردى للكتابة ثم استبدلوا به الرق أولاً ثم نسيج الكتان.

وأقدم مخطوط مكتوب على الرقاق مما لا يزال محفوظاً حتى الآن، موجود فى أحد الأديرة بوادى النطرون ويعود تاريخه إلى عام ١١٨١.

أما ظهور الورق المصنوع من نسيج الكتان فيعد ثورة حقيقية، وقد انتشر تصنيعه منذ بداية القرن الثالث عشر، أما الحبر فكان يتكون من عدة مكونات يضاف إليها الصمغ، وقد عثر على بعض المحابر ولا تزال آثار الحبر ظاهرة فيها.

وكانت الأديرة بوجه عام مراكز للمعرفة كما كان بين الرهبان نساخ معروفون. وقد استخدم النساخ القصب (البوص) كأداة للكتابة، وكانوا يضعونه بعد الاستعمال فى علب من الخشب أو الجلد، وفى المتحف القبطى بالقاهرة مجموعة من هذه الأقلام و«المقلمات». أما تجليد الكتب فقد شهد انطلاقة وازدهاراً فى الأديرة.

وقد استخدمت مواد أخرى مساعدة فى عملية الكتابة مثل الأدوات الخزفية واللوحات الحجرية والخشبية، ونجد بعضاً من هذه الأدوات كلها فى غرفة المخطوطات بالمتحف.

■ **فن الخط (النساخته) القبطى :** هذا المجال من الفن القبطى لم يحظ بما يستأهله من الحديث عنه مع أنه نما مبكراً جداً، وكان ثمة قدر من التشارك والتعاون مع الأديرة فى هذا الخصوص، وترجع المخطوطات القبطية إلى القرن الثالث، وقد أمدت الباحثين بفكرة أكثر دقة وتحديدًا عن اللغة المصرية، وتظهر الزخارف والمنمنمات (رسم المصغرات) التى حليت بها تلك المخطوطات مدى دقة الفنان القبطى وسمو ذوقه، وقد أصبح هذا الفن فيما بعد نموذجاً للمنمنمات التى كانت تحلى الكتب فى دول الغرب^(١).

■ **الأيقونات :** تعنى لفظة الأيقونة الصورة الدينية، وقد ساعدت هذه الرسوم

(١) وديع اندراوس، مرجع سابق، ص ١٠.

التي تمثل المشاهد والشخصيات الدينية على تفهم المؤمنين الجدد للديانة التي دخلوها، وكانت الموضوعات التي تصورها الأيقونات كثيرة مثل: الميلاد. والمسيح والعذراء مريم، والرسل والقديسين. وهي بوجه عام تمثل نفس الموضوعات التي تناولتها الجداريات ولكن بصورة مصغرة.

وكانت الكنائس والأديرة تحلى بنفس الأسلوب، وكانت الأيقونات بوجه عام توضع على جدران الكنائس (في الهيكل وأيضاً في الفاصل الأيقوني، وهو حاجز تزيينه الأيقونات يفصل المذبح عن مكان اجتماع المصلين)، حيث إن الأيقونات في العصر القبطي توحى بالكثير من الورع والخشوع، أما مشاهد الجلد والتعذيب فكانت تتجنب عادة.

■ **المنسوجات :** من الحق أن يقال أن المهارة الفنية القبطية قد اشتهرت وتجلت في فن النسيج، ويجب أن نتذكر أن مصر الفرعونية لم تكن تعرف نسج الموضوعات الرئيسية (الموتيفات) وإنما كانت تلجأ إلى تطريزها (توشيتها) أو تمسيطها - وهذا هو الأغلب - على نفس القماش، فنحن إذن أمام ابتكار جديد حقا قام به الأقباط في هذا المجال.

ويرجع أصل معظم الأقمشة والمنسوجات القبطية التي تتميز بروعة النممة ودقة الزخرفة إلى سقارة، والفيوم وأخميم (في الصعيد).

وتجد بين هذه المنسوجات أوشحة (إشارات) من الكتان، ولكن معظم ما عثر عليه يتمثل في قمصان أو غطاءات ذات أكمام من نفس المادة تحمل ترصيعات تغطي القماش الأصلي حول الرقبة وعلى جانبي الصدر وعلى الكتفين والركبتين، كما نجد السجاجيد والنجود (الفرش والبسط) المنقذة بغرز الجولان⁽¹⁾.

أما الألوان فهي الألوان الأحادية (المونوكرومات) من بنفسجي فأرجواني وأسود والألوان المتعددة ذات الظلال الخفيفة بوجه عام ومن الألوان الشائعة: الوردى، والبنفسجي، والأحمر البنفسجي (الخمري أو الوردى)، والأخضر الباهت، والأخضر الروسى، والبرتقالي والأزرق الفيروزي (التركوازي).

ويجدر أن نذكر أنه قد حدثت منذ سنوات قليلة نهضة باعثة للمنسوجات القبطية، فقد انكب مهندس معماري يدعى رمسيس ويصا واصف، من القاهرة، على

(1) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 196.

استكشاف القدرات والمهارات الهائلة وغير المتوقعة لدى أطفال وادى النيل، وهى قدرات ومهارات تشهد بما كان لأسلافهم من خصوبة فنية طمرت بها الأيام. وفي أعمال تلاميذ هذا المهندس ما يشهد بالبراعة الواضحة الدقيقة التى لاتنضب لهؤلاء الأطفال الذين استمدوا من مشاهد الطبيعة المصرية وقصص الكتاب المقدس الأشكال والألوان التى أنتجوها فى رسومات السجاجيد والبسط.

الموسيقى القبطية

الكنيسة القبطية غنية للغاية بالألحان، وتشيع موسيقاها القديمة فى طقوس العبادة والاحتفالات الطويلة التى تقام فى الكنائس. وكانت الموسيقى تلعب دورا بارزا فى الطقوس المصرية، فكان الكهنة والمرتلون يمجّدون إلههم وهم يتشدّدون التراتيل التى تغنى بالتبادل بين العازفين المنفردين والجوقة (وهى ما يقابل الخروس فى الكنيسة المسيحية).

وقد تجنبت الكنيسة القبطية، التى ظلت دائما حارسة للإيمان والهوية المصرية، أى تأثير أجنبى فى موسيقاها الطقسية. وقد ظل الترتيل الطقسى للكنيسة القبطية منذ بداية عهدها يتم دون مصاحبة آلة موسيقية A. capella. وحتى فى أيامنا هذه، فإن الكنيسة لاتستخدم أية آلة موسيقية، ولما كانت التراتيل قد نقلت من جيل إلى جيل بالتقليد الشفوى، فليست هناك أية ذخيرة تاريخية أو بيان مكتوب بها، كما أنه لا توجد مجرد إشارة إلى تلك الموسيقى فى الأعمال المطبوعة قبل منتصف القرن الثامن عشر.

ويبدو أن الكنيسة القبطية هى الكنيسة الوحيدة التى أهملت تصور التدوين الموسيقى إذا قورنت بالكنائس الأخرى، من بيزنطية (يونانية) وسريانية وأرمنية وأثيوبية، وهى كنائس لديها مخطوطات عديدة تتعلق بموسيقاها، ولما لم تكن لدى الكنيسة مخطوطات موسيقية فقد ظل الترتيل القبطى فنا ينتقل بالتقليد المتوارث⁽¹⁾.

وقد كرس الأستاذ راغب مفتاح، الذى كان رئيسا لقسم الموسيقى القبطية فى

(1) "La musique Copte", dans le monde copte, Paris, 1979, no. 8, pp. 3,6; Malaty, Father Tadros, op. cit, supra, pp. 242 - 243.

معهد الدراسات القبطية الذي تأسس عام ١٩٥٥، حياته وثروته من أجل تسجيل وتحليل الموسيقى القبطية بقصد الحفاظ عليها وجعلها في متناول عدد كبير من الناس.

وهكذا دعا الأستاذ مفتاح، على نفقته، في عام ١٩٢٧، الأستاذ «أرنست نيولاند سميث» الموسيقار الانجليزي وعالم القبطيات في جامعتي أكسفورد ولندن، لقضاء فصل الشتاء من كل عام في منزله خلال السنوات من ١٩٢٧ إلى ١٩٣٦، وذلك من أجل تسجيل الطقوس القبطية موسيقياً، وقد كتب على مدار تسع سنوات من العمل ستة عشر مجلداً مخطوطاً تحتوي على أكمل مجموعة من التراتيل القبطية التي قدمت بمناسبة انعقاد مؤتمر الموسيقى العربية في القاهرة عام ١٩٣٢^(١).

وقد صرح الأستاذ نيولاند سميث لصحيفة مولانج بوست اللندنية^(٢) بأن الموسيقى القبطية موسيقى عظيمة ويمكن أن تعتبر واحدة من عجائب الدنيا السبع، وإن ما نسمعه اليوم كموسيقى شرقية إنما هو مجرد درجة أدنى مما كان في وقت ما فناً عظيماً، فهذه الموسيقى تتميز بأنها ذات طابع رفيع، وتعتبر فناً عظيماً بما وصلت إليه من مرتبة سامية كما أن الموسيقى الغربية نابعة من منشئها في مصر القديمة^(٣).

كذلك دعا الأستاذ مفتاح إلى القاهرة مارجيت توث، من المتحف الإثنوغرافي في بودابست من أجل تسجيل طقس قداس القديس باسيليوس بطريقة بيلابارتوك التي تتيح وضع العلامات اللحنية في النوتة لأدنى الفروق الدقيقة (التفردات).

وكذلك دعا الأستاذ مفتاح إلى القاهرة أحد العلماء المجريين في موسيقى السلالات البشرية وهو أيونا بورساي، لنفس الأغراض، وقد نشر هذا العالم فيما بين ١٩٦٦ و ١٩٧٤ عديداً من المقالات التي أشار فيها إلى أن الموسيقى القديمة لاتزال حية في موسيقى الطقوس القبطية وفي التقاليد الموسيقية عند الفلاحين^(٤).

والموسيقى القبطية ليست موسيقى عربية أو تركية أو يونانية، وإنما هي موسيقى تنتمي إلى مصر القديمة^(٥).

(١) راغب مفتاح، الموسيقى القبطية، نشرة معهد الدراسات القبطية الصادرة عن المعهد المذكور في القاهرة ١٩٦٨، ص ٤٢ إلى ص ٥٣، وايضاً:

"Le musique Copte", Le monde copte, no. 8, paris, 1979, pp. 3 - 7.

(٢) بتاريخ ٢٢ ابريل ٣١.

(3) Attya, Aziz S., A History of Eastern Christianity, op. cit., supra, pp. 138 - 140; Malaty, op. cit., supra, pp. 242 - 243.

(4) "La Musique Copte", Le monde Copte, Paris, 1979, no. 8, p. 7.

(٥) راغب مفتاح، المرجع السابق، ص ٥٣.

اللغة القبطية

يذكر أشرف إسكندر صادق، عالم القبطيات ورئيس تحرير مجلة العالم القبطي^(١): «إن اللغة القبطية تثير اهتمام جميع المؤرخين وعلماء الآثار وليس فقط علماء اللغات والفقهاء اللغويين، ذلك لأنهم يرغبون في تعمق دراسة الثقافة في القرون التي أعقبت مصر الفرعونية.

إن اللغة القبطية أو اللغة المقدسة التي استخدمها قدماء المصريين منذ الأسرة الفرعونية الأولى التي حكمت مصر، وهذا يعني من عام ٣٤٠٠ قبل الميلاد حتى حوالي عام ٢٤٠٠ قبل الميلاد، وهذه اللغة هي التي نواجهها في المعابد والتوابيت والمقابر.

وقد تطورت هذه اللغة المصرية عبر الزمان على النحو التالي: نشأت اللغة المتوسطة كلغة أدبية منذ الأسرة التاسعة حتى الثامنة عشرة حوالي عام ٢٤٠٠ ق.م. وقد أصبحت هذه اللغة هي اللغة الشعبية خلال هذه الحقبة.

ثم جاءت اللغة الحديثة، التي كانت لغة شعبية منذ الأسرة الثامنة عشرة حتى الأسرة الرابعة والعشرين، وهذا يعني منذ ١٣٥٠ ق.م. حتى حوالي ٧١٠ ميلادية (تقريباً)، ويبقى لنا منها الآن عقود وخطابات وحسابات ونصوص تاريخية وأخيراً اللغة الديموطيقية التي كانت تستخدم لتحرير الكتب والنصوص^(٢).

أما المرحلة الرابعة والأخيرة من الكتابة القديمة لمصر فتتمثل في الكتابة القبطية التي بدأ ظهورها في القرن الثاني قبل الميلاد في عهد بطليموس.

وتقوم الكتابة القبطية على الأبجدية الإغريقية التي تمت مواءمتها مع اللغة المصرية، وكان الغرض من خلق هذه الكتابة هو تسهيل العلاقة بين الشعب وحكومة بطليموس ذات الأصل الإغريقي، وهكذا أصبحت اللغة المصرية القديمة تكتب بحروف إغريقية تعطي نفس الأصوات مع استعارة سبعة حروف وضمها للكتابة الديموطيقية وهذه الحروف هي الحروف السبعة الأخيرة في الأبجدية القبطية، وبذلك يمكن القول بأن هذه اللغة هي الهيروغليفية العتيقة مكتوبة بحروف إغريقية.

(1) "La Musique Copte", Le monde Copte, Paris, 1979, no. 1, p. 11.

(2) مراد كامل، مرجع سابق ص ١١.

أما اللهجات الأربع الرئيسية فى اللغة القبطية فهى اللهجة البحرية وهى لهجة إقليم البحيرة فى شمال غرب الدلتا، واللهجة الصعيدية وكانت تنتشر فى صعيد مصر، واللهجة الفيومية التى كانت تسمى قديما باللهجة البشمونية، وأخيرا اللهجة الأخميمية فى مدينة أخميم، أما اللهجة التى انتشرت فى الكنائس والأديرة القبطية فهى اللهجة البحرية.

واستمرت اللغة القبطية مستخدمة فى التخاطب بعد الفتح العربى حتى القرن الثامن الميلادى حين بدأت اللغة العربية تنافس اللغة القبطية منافسة خطيرة، وقد حدث الإلزام الفعلى باستخدام اللغة العربية فى الإدارات الرسمية بعد قرار صدر فى عام ٧٠٥ فى ظل ولاية عبدالله بن عبد الملك^(١).

وقد نشرت جمعية مارمينا العجايبى فى الإسكندرية فى مناسبة عيد النيروز لعام ١٩٤٧ (رأس السنة القبطية) كتابا أعيدت طباعته سنة ١٩٨٣ عن اللغة القبطية يؤكد أهمية هذه اللغة، كما نشر الأستاذ بانوب حبشى عالم المصريات فى متحف الإسكندرية مقالا فى هذا الكتاب عن اللغة القبطية^(٢). صور فيه مختلف المحاولات التى استخدمت لخلق اللغة القبطية، وقد استند حبشى على المؤرخ القبطى يوسف منقوريوس الذى صور على نحو مأساوى يحرك الشفقة ويشير الشعور المحاولات المتعددة التى قام بها الخلفاء لخلق اللغة القبطية وإنهاء استخدامها، وفيما يلى ما صور به منقوريوس هذه المأساة المتعلقة باستخدام اللغة القبطية:

«لم يكتف الخليفة الحاكم بأمر الله (٩٩٣ - ١٠٢٠) بمصادرة كنائس الأقباط ومنازلهم وثرواتهم وممتلكاتهم، كما لم يكتف بما تم من استبدال اللغة العربية عوضا عن القبطية فى الإدارات الحكومية بعد حكم الوالى عبدالله بن عبد الملك، ولكنه قصد إلى اقتلاع اللغة القبطية وإزالتها تماما بمنع استخدامها فى المنازل والشوارع.. الخ، وجعل لذلك عقوبة شديدة وهى قطع ألسنة من يتحدثونها، وقد اتبع الخلفاء الذين جاءوا بعده هذه البادرة البربرية مدركين أنهم بذلك يبيدون الأمة القبطية بأسرها، وجاءت فترات ألزم فيها القساوسة بوضع حجاب يغطى الهيكل أثناء إقامة القداس

(1) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 110; Attiya, a. S., op.. cit, supra, p. 18.

(٢) بانوب حبشى: اللغة القبطية بين الكنائس والأديرة، منشور بواسطة جمعية مارمينا بالإسكندرية ١٩٨٣

خوفا من الانتقام بل ومن الموت إذا سمع المسلمون الصلاة تتلى باللغة القبطية^(١).
إن تاريخ اللغة القبطية هو انعكاس لتاريخ الأقباط أنفسهم وهى الأثر الوحيد
الباقى للاتحاد الفريد بين الماضى والحاضر، وهى أحد أعمدة الوجود القبطى.

وهكذا استطاع العرب أسلمة عدد كبير يتزايد دائما من القبط الذين أرغموا على
هجر لغة أسلافهم، ولم يقنع العرب بهزيمة مصر، ولكنهم رغبوا فى احتلالها
واستعمارها وعندما امتزج المستوطنون بالأسر المصرية أجبروها على التحدث بلغة
الفاحين^(٢).

وبالإضافة إلى ذلك فإن رجال الدين والرهبان الذين كانوا هم الحراس
الأساسيون للتقاليد واللغة، أخذ عددهم يتناقص سريعا، وأصبحت الأديرة مهجورة
عندما ارتأت السلطة فرض الضرائب على ساكنيها.

هكذا أجبرت اللغة القبطية، وهى اللغة القومية، على أن تستسلم وتختفى
وتنمحي أمام اللغة العربية، واستخدم المتصرون الجدد القوة لإزالة اللغة القبطية
ووجودها وبقائها ذاته، لأن اللغة القبطية هى أحد المكونات والخصائص الأساسية
للكنيسة القبطية والأمة القبطية.

ومع ذلك فإن بقاء اللغة القبطية حتى يومنا هذا إنما يعتبر معجزة يعود الفضل فيها
إلى الكنيسة القبطية والأديرة^(٣).



رغبنا فى هذا الفصل الأول أن نثبت الوجود الفعلى لشعب قبطى هو السليل
المباشر لقدماء المصريين كما أردنا أيضاً أن نثبت أن الكنيسة القبطية هى إحدى أقدم
الكنائس فى العالم المسيحى وأنها أسهمت عن طريق مدرستها اللاهوتية فى
الإسكندرية فى انطلاق المسيحية وازدهارها.

وإن المجتمع الدولى المسيحى سيكسب الكثير إذا أدخل برامج الدراسة الجامعية
اللاهوتية بل والدراسة الجامعية العامة تاريخ الكنيسة الشرقية الأولى التى ولدت فى
مهد الحضارة الذى سىظل دائما وهو مصر.

(١) يوسف مقوريوس: تاريخ الأمة القبطية، القاهرة ١٩١٤، ص ٤٢.

(٢) جاك تاجر: الأقباط والمسلمون، القاهرة ١٩٥٢ ص ٣٠٤.

(٣) بانوب حبشى: مرجع سابق ص ٦٠.

2

التطور السياسي للأقطاب

الدور المبكر

فى هذا الفصل الثانى نتناول التطور السياسى للشعب القبطى، ونقسم هذا الفصل إلى خمسة مباحث، فى أولها نعرض للانفصال بين كنيسة روما والكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ويقودنا هذا إلى الحديث عن مجمع خلقيدونية فى عام ٤٥١ حيث ولد الانشقاق بين الكنيستين، ثم نتحدث عقب ذلك عن تكوين الكنيسة القبطية الكاثوليكية فى مصر. ثم نطرق فى المبحث الثانى موضوع استقلال الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ثم نتطرق إلى التقارب والتصالح اللذين يوجد اتجاه نحوهما حاليا بين كنيستى روما والإسكندرية. ونخصص المبحثين الثالث والرابع لدراسة تأثير الأقباط فى النوبة ثم فى أثيوبيا فنتناول مسألة تنصير أثيوبيا والعلاقة بين كنيسة أثيوبيا وكنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية ثم نميز بين أثيوبيا قبل عهد الامبراطور هيللا سلاسى وأثيوبيا بعد حكمه. وفى النهاية نعالج فى المبحث الخامس تأثير الأقباط فى أوروبا والتبشير الذى قامت به الكنيسة القبطية فى جزء من أوروبا.

الانفصال بين كنيسة روما والكنيسة القبطية الأرثوذكسية

أورد رئيس تحرير مجلة العالم القبطى ^(١)، فى مقالة مختازة له، بعض الإيضاحات

(1) "Origines du schisme entre les Eglise chrétiennes au Ve Siécle", Le Monde Copte, Paris, 1987, no. 12, pp. 1720.

التاريخية عن نشأة الكنائس الشرقية غير الخلقيدونية التي تعتبر الكنيسة القبطية الأرثوذكسية نموذجاً أصلياً لها. ويجدر بنا أن نحدد المراحل المختلفة التي أنتجت الانشقاق بين كنيسة روما وكنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية.

■ كان المجمع المسكوني الأول هو مجمع نيقية عام ٣٢٥، وقد دعا إليه قسطنطين الكبير لمناقشة مقولة أريوس الذي أنكر، كما أسلفنا، ألوهية المسيح كما أنكر مساواته بالأب (٢).

وقد حضرت جميع كنائس روما والإسكندرية وبيزنطة وأنطاكية، وأورشليم (القدس) هذا المجمع، وكانت كنيسة الإسكندرية القبطية ممثلة في هذا المجمع بواسطة بطريركها إسكندر ورئيس شمامسته أثناثيوس الذي لعب دوراً في غاية الأهمية، برفضه مقولة أريوس، وإعلانه في قانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية لاهوت المسيح وناسوته.

■ أما المجمع المسكوني الثاني فكان مجمع القسطنطينية في عام ٣٨١، ودعا إليه الامبراطور تيودور الكبير ورأسه تيموثاوس، البابا الثاني والعشرون للإسكندرية، وقد فحص هذا المجمع تعاليم بطريرك القسطنطينية مكدونئوس، الذي كان يقول بأن الروح القدس غير مساو للأب والابن.

وفي ختام هذا المجمع تم استكمال قانون الإيمان الصادر عن مجمع نيقية وتأكيد الإيمان فيما يختص بالروح القدس (٣).

■ وكان المجمع المسكوني الثالث هو مجمع أفسس الأول عام ٤٣١، وقد سيطرت على هذا المجمع شخصية كيرلس الإسكندري، البطريرك الرابع والعشرين لكنيسة الإسكندرية القبطية.

وفحص هذا المجمع مسألة هرطقة نسطور، بطريرك القسطنطينية، الذي دعا العذراء مريم «بأم المسيح» وليس «أم الله». وكان نسطور يعنى أن المسيح لم يكن هو الله حال الحبل به، وأنه كان إنساناً أو إلهاً بالتبادل وليس في نفس الوقت. وطبقاً لهذه المقولة، كانت للمسيح طبيعتان منفصلتان متناقضتان.

■ أما المجمع المسكوني الرابع فهو مجمع أفسس الثاني الذي انعقد عام ٤٤٩

(1) Revollout, E., Le Concile de Nicée d'après les textes coptes, 2 vol., Paris, 1881 - 1899.

(٢) أشرف إسكندر صادق، مرجع السابق، ص ١٧.

ودعا إليه امبراطور بيزنطة تيودور الثاني وترأسه ديسقوروس البطريك الخامس والعشرون للإسكندرية، وفحص هذا المجمع مقولة «أوطاخى» الذى قال بأن لاهوت المسيح امتص ناسوته كما يمتص المحيط قطرة من الخل (١).

وينبغى التأكيد على أن كنيسة الإسكندرية القبطية والكنائس الأخرى غير الخلقيدونية لم تقبل أبدا هذه المقولة التى دعا إليها أوطاخى برغم كونها قائمة على مفهوم الطبيعة الواحدة (المونوفيزية) (٢).

ويجد المرء كثيرا من الخلط فى هذا الصدد فى القواميس ودوائر المعارف الكبيرة التى تقع فى نفس الأخطاء (٣) التى نجدها أيضا لدى كتاب معاصرين (٤).

وقد تنصل أوطاخى نفسه من المقولة التى قال بها أثناء انعقاد المجمع، وأخذ بالتعريف الذى قال به كيرلس فى موضوع المسيح، وقد أبرأ ديسقوروس أوطاخى بسبب هذه التوبة من الاتهام بالهرطقة الذى وجه إليه وأدان بطريك القسطنطينية فلافيان.

وانتهى المجمع هكذا، ولم يأخذ فى الحسبان رسالة أسقف روما البابا القديس ليون، وقد أثارت إدانة فلافيان سخطه كما كانت سببا فى استياء أسقف روما الذى كان قريبا جدا إليه.

ومنذ ذلك الحين، سعى بابا روما، بمساندة من بلخيريا أخت امبراطور بيزنطة، والأمبراطور مارسيان، إلى إبعاد تهمة الهرطقة عن الإسكندرية على الصعيد السياسى الدينى السائد فى تلك الحقبة وبصفة خاصة بالسير فى اتجاه المجمع (٥).

وفى هذا السياق انعقد المجمع المسكونى الخامس فى خلقيدونية عام ٤٥١، وهو

(١) عزيز سوريال عطية، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٢) أشرف إسكندر صادق، مرجع سابق ص ١٨.

(3) Dictionnaire encyclopédique Quillet, paris, 1934 - 1937, Vol III, p.1003.

حيث ذكر أن «القبط ليسوا إلا مزيجا من كل الأجناس التى تعاقت على مصر حتى الفتح العربى - ويسمى بالقبط (-) السكان الذين ينتمون إلى شيعة اليعاقبة أو الأوطاخيين» وتحت لفظة المونوفيزية monophysism فى نفس القاموس، المجلد الرابع ص ٣٠٢٤ نجد التعريف التالى: «مذهب الذين لا يعترفون إلا بطبيعة واحدة هى الطبيعة اللاهوتية ليسوع المسيح. وكان هذا انتصارا لتعاليم أوطاخى التى أيدها بطريك الإسكندرية ديسقوروس».

(4) Oury, Don Guy -Marie. Histoie de L' eglise Solismes, 1978, pp.80 - 81.

(٥) عزيز سوريال عطية، مرجع سابق ص ٥٧ إلى ص ٥٩، أشرف اسكندر صادق، مرجع سابق ص ١٨.

المجمع الذى لا تعتبره الكنيسة القبطية وبعض الكنائس الأخرى مجمعا مسكونيا: وهذه الكنائس هى المدعوة بالكنائس غير الخلقيدونية.

وقد أدت وفاة امبراطور بيزنطة تيودور وارتقاء مرسيان خلفه العرش إلى تغيير الأمور، ولم يتأخر بابا روما ليون الأول فى رد اعتبار بطريرك القسطنطينية فلافيان.

وقد دعا إلى مجمع خلقيدونية بابا روما ليون الأول، وكانت مهمة ذلك المجمع تتمثل فى إعادة النظر فيما وقع فى مجمع أفسس، ولا سيما فيما قال به ديسقوروس وقضى به، وكذلك الفحص الرسمى لمسألة تقدم أسقف روما على غيره من الأساقفة وبعض المسائل الثانوية الأخرى^(١).

واجتمع هذا المجمع فى خلقيدونية فى ٨ أكتوبر ٤٥١، وفى جو الوضع الذى ساد وقتئذ استبعد البطريرك ديسقوروس ومعه كنيسة الإسكندرية منذ البداية، ولما استدعى ديسقوروس رسميا للدفاع عن موقفه فى مجمع أفسس الثانى، رفض الإذعان لسلطة لم تعلن رسميا قط من قبل، فالواقع أنه، حتى ذلك الحين، كانت الخمسة الكنائس القديمة متساوية ولم تمارس إحداها أية سلطة على أى من الأخريات^(٢).

وقد أدانت روما وبيزنطة ديسقوروس، بسبب هذا الرفض، ورمته بمساندة هرطقة أوطاخي.

وعرف موجهو مجمع خلقيدونية المسيح بأنه شخص له طبيعتان، إحداهما إلهية والأخرى إنسانية، أما ديسقوروس فأكد وحدة المسيح معرفا إياه بأن له طبيعة واحدة تتألف من أقنومين: الواحد لاهوت والآخر ناسوت وكلاهما متحدان بغير اختلاط ولا امتزاج أو تغيير^(٣).

وهكذا ولد ما يسمى بالمونوفيزية القبطية (الطبيعة الواحدة) وهى لاتزال حتى الآن

(١) عزيز سوريال عطية، مرجع سابق ص ٥٧ إلى ٥٩ وأيضا:

Valisier, A., History of the Byzantine Empire, Madison, 1952,p. 166;Butcher, El., The story of the Churches of Egypt, London, 1897, Vol.I,p.302

(٢) أشرف إسكندر صادق، مرجع سابق، ص ١٩.

(3) Kruger,p., "Monophysitism", dans Encyclopedia of Religion and Ethics, 13 Vol., Edinbourg, 1917, Vol.VIII, PP.812 - 813.

تلتبس بهرطقة أوطاخي^(١) ولم يتبين أن الصيغتين اللتين بدا أنهما مختلفتان (المونوفيزية أو الطبيعة الواحدة والطبيعتان) إنما تعبران في الواقع عن نفس الحقيقة الإيمانية، إلا بعد خمسة عشر قرنا عندما تم الاعتراف رسميا بذلك.

وقد نفى ديسقوروس إلى جزيرة من آسيا الصغرى تدعى غنغرة، حيث توفي بعد ثلاث سنين بسبب ما لقي من سوء المعاملة^(٢).

ولما كانت مصر واقعة آتئذ تحت السيادة البيزنطية فقد سعت بيزنطة إلى أن تفرض عليها بطاركة بيزنطيين سموا «بالملكانيين» من حيث إن «الملك» هو الذي أرسلهم (والمقصود هو الامبراطور)، وكان هؤلاء البطاركة أيضا في بعض الأحيان حكاما للإسكندرية وكان هذا سببا إضافيا لعدم قبول الكنيسة المصرية لهم^(٣).

رفض القبط إذن أولئك البطاركة الذين اعتبروهم مغتصبين، واستمروا في اختيار البابا البطريرك أسقف الإسكندرية الخاص بهم^(٤).

إذن فقد كانت أسباب انفصال كنيسة الإسكندرية القبطية عن كنيسة بيزنطة وروما في المجمع الرابع الذي انعقد في خلقيدونية عام ٤٥١ ترجع إلى بواعث من النظام السياسي وأيضاً لأسباب لاهوتية يضاف إليها نزاع لفظي بسيط.

ولهذا السبب تسمى الكنيسة الشرقية السابقة على مجمع خلقيدونية أو كنيسة المجمع الثلاثة، وتنتمي الكنيسة الأرثوذكسية بالهند جميعها إلى نفس «الأسرة الأرثوذكسية السابقة على مجمع خلقيدونية» المسماة بالمونوفيزية (القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح).

وتعتنق كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية تعاليم القديس كيرلس

(١) لا تقبل الكنيسة القبطية لفظة المونوفيزية (الطبيعة الواحدة) إلا لأنها تؤكد وحدة المسيح، أي أن الله قد صار إنساناً، ولكنها لا تقبلها بمفهوم مقولة أوطاخي الذي يعنى أن لاهوت المسيح قد امتص ناسوته، وتعتقد الكنيسة القبطية أن المسيح قد مات موتاً حقيقياً كموت الإنسان وأنه قام من الأموات بقوة لاهوته.

(2) Le Meniscrit Syriac de paris, "Histoire de Dioscore d'Alexandrie", Parson disciple Théopistus, Traduit du Copte par M.F. Nau, 234 pages, dans le journal Asietique, 2e Série, Tom X.no.2.Paris, Janvir 1903,P.269; Guettee,P.Histoire de L'Eglise, Bruxelles, 1886.Vol.IV p.547.

(3) Gouette, P., op. cit., supra, Vol. V,P.197.

(٤) ج صبحي: «التعليم في مصر» في نشرة جمعية الآثار القبطية، المجلد ٩، القاهرة ١٩٤٣ ص ١١١.

الإسكندري «طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة» التي أخذ بها المجمع المسكوني الثالث في أفسس وهي تعنى أن الكلمة (اللوغوس) قد صار جسداً (١).

ولم تقبل الكنيسة الأرثوذكسية أبداً التعريف الخلقيدوني لطبيعتي المسيح، معتبرة أن ذلك يتعارض مع إعلان الإيمان الصادر عن مجمع أفسس عام ٤٣١ الذي قال بوحدة كاملة بين لاهوت المسيح وناسوته في مقابل هرطقة نسطور الذي فصل بين ناسوت المسيح ولاهوته (٢).

وتؤمن الكنائس «المونوفيزية» بأن المسيح واحد، وأنه إله حق وإنسان حق، وهو ليس مجرد إنسان بالمظهر ولكنه ملموس وحقيقي، فله اكتمال الطبيعة البشرية كما أن له اكتمال الطبيعة الإلهية، متحدتين فيه بغير اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير في توافق يفوق الوصف (٣).

وما من شك في أن الكنائس الخلقيدونية، التي تدافع عن التعليم القائل بأن للمسيح طبيعتيه، والكنائس السابقة على مجمع خلقيدونية، التي تعتق «بطبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة». الإله الحق والإنسان الحق، كانت جميعاً متفقة في واقع الأمر من حيث المبادئ، وأنها مع ذلك اختلفت بسبب اختلاف الصيغ، فقد أعطت كل من مجموعتي الكنائس هاتين لألفاظ الشخص والطبيعة والهيولى والناسوت والأقنوم معاني اختلفت فيما بينها.

واليوم، وبعد نزاع دام خمسة عشر قرناً، اعترف قداسة بابا روما بولس السادس وقداسة بابا الإسكندرية شنودة الثالث بتماثل إيمانهما في سر تجسد الكلمة، معبراً عنه بما في إعلان مجمع نيقية، وكان ذلك في إعلان مشترك صدر في الفاتيكان بتاريخ ١٠ مايو ١٩٧٣ (٤).

وقد أدى انشقاق كنيسة الإسكندرية القبطية عن سائر الكنائس المسيحية بعد مجمع خلقيدونية إلى جعل تلك الكنيسة كنيسة وطنية متوطدة التقاليد التي احتفظت

(1) "Relation entre les Eglises d'Alexandrie et de Rome", dans le monde Copte, Paris, 1980, no.9, PP.35 - 38.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧، أيضاً:

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

Mgr Poladian, Terenian, Terenie, "La Position Doctrinale des Eglises non - Chalcedoniennes ou monophysites orthodoxes, dans Bulletin de la Société d'archéologie Copte, Le Caire, 1964.

(٤) المرجع السابق ص ٨٣ إلى ص ٩٠.

بها بلا تغيير تقريبا حتى أيامنا هذه، وقد تعاظمت عزلتها بعد ذلك بعد الفتح العربى (١).

ولئن كان ديسقوروس قد هزم، فإن الشعب المصرى لم يهزم، فقد رأى ذلك الشعب فى معارضة مجمع خلقيدونية واتباع إيمان كيرلس وديسقوروس رمزا للمقاومة الوطنية، وقد كان ذلك صورة من صور المقت الذى كان القبط يكابدونه بسبب سيطرة الروح اليونانية، وحاولت الحكومة الامبراطورية عبثا عدة مرات أن تجد رقعة مشتركة تؤدي إلى التصالح مع المخالفين، وكذلك حاول أساقفة الإسكندرية المونوفيزيون عبثا أن يظهروا مرارا على استعداد لقبول الوحدة، ولكن مقاومة الشعب كانت أقوى من كل ذلك (٢).

وعن طريق الانتساب إلى رئيس أساقفة الإسكندرية وأتباعه استطاع الديسقوريون والإيليويون أن يوطدوا دعائم المونوفيزية لدى المصريين باستثارة مشاعرهم الوطنية (٣). وقد نجحت الكنيسة القبطية بعد انفصالها عن كنيسة روما أن تحافظ على مكانتها فى مصر وتنقل بأمانة تعاليم المسيح التى تسلمتها عبر قرون من المواجهة العنيدة الجامحة وهى تضع نصب أعينها وعد الله «مبارك شعبى مصر» (٤) مؤكدا بكلمات السيد المسيح «فى العالم سيكون لكم ضيق لكن ثقوا: أنا قد غلبت العالم» (٥).

ويرجع لقب البابا الذى يخلع على أساقفة الإكليروس إلى البطريك القبطى الثالث عشر هيراكليس فى القرن الثالث، وقد اختلف فى اشتقاق لفظة البابا Pape أو Pi-ape أو Pi-abba وكل منها من اللغة القبطية (٦).

وكان لقب البابا يطلق بصفة منتظمة على أساقفة الإسكندرية (٧). وظل هذا اللقب يطلق عليهم خاصا بهم حتى اليوم. وكان استخدامه فى البداية قاصرا على

(1) Wassef, Cérès Wissa, L' Egypte, Hatier, Paris, 1984, P. 121.

(2) Chauleur, Sylvestre, op. cit, supra, p. 60.

(3) pisani, Atravers L'Orient, paris, Bloud et Barral, 1897, p. 37.

(٤) أشعيا الإصحاح ١٩ الآية ٢٥.

(٥) يوحنا الإصحاح ١٦ الآية ٣٣.

(6) Buttler, A.P., The Ancient Coptic Churches of Egypt, Clarendon Press, Oxford, 1884, Vol. II, p. 302.

(7) Rayne, Robert. The Holy Fire, New York, 1957, p. 59.

تسمية أسقف الإسكندرية. وهذا يعنى أن كنيسة الإسكندرية^(١) كانت تستخدم هذا اللقب قبل أن تستخدمه كنيسة روما بثلاثة قرون.

أما فى الغرب، فمنذ القرن السادس بدأ استخدام هذا اللقب يقتصر على أسقف روما. وقد تمحدد ذلك الاستخدام بصفة نهائية فى القرن الثامن، وما كان ما فعله غريغوريوس (جريجورى) السابع إلا مصادقة على هذا الاستخدام الذى كان قد استقر فى الغرب قبل ذلك بثلاثة قرون^(٢).

وبابا الإسكندرية الحالى صاحب القداسة شنودة الثالث هو البطريرك السابع عشر بعد المائة، الذى تربطه بالقدّيس مرقس سلسلة لا تنقطع من خلفاء الرسول.

على الصعيدين السياسى والدينى حدث أن فقدت بيزنطة مصر، وغاب عنها كل أمل فى إعادة المونوفيزيين إلى الإيمان الكاثولىكى (إيمان الكنيسة الجامعة) فقد كان الملكانيون فى مصر أضعف وأقل عددا من أن يقوموا بمثل تلك المهمة، ولكن كنيسة روما لم تكف قط عن السعى لتحقيق حلم ضم المسيحية المصرية إليها^(٣).

وقد بذلت كنيسة روما عدة محاولات لدعوة الكنيسة المصرية القبطية إلى الانضمام إليها فى الوحدة الكاثوليكية، ومن ذلك أن بعض رجال الدين الكاثوليك أرسلوا فى القرن الثالث عشر إلى البطريرك القبطى كيرلس الثالث، وفى القرن الخامس عشر انطلق القاضى الرسولى ألبرتو دى سارتيانو برسالة دعوة يحملها إليه، وبعد ذلك بقرن كانت ثمة محاولات أخرى فى شكل مراسلات بين بابا الأقباط وبابا روما. ولم ينته القرن السادس عشر دون بذل محاولة جديدة تعتبر أكثر إثمارا من سابقتها^(٤) إلا أن الكرسي الرسولى فى روما لم يؤسس الإرسالية الفرانسيسكانية

(١) عزيز سوريال عطية مرجع سابق ص ٣٨، ايريس حبيب المصرى: قصة الأقباط، القاهرة، ١٩٧٨ ص ١٩، وكذلك:

Malaty Fr. Tadros, Introduction to tyhe Coptic Orthodox Church, Ottawa 1987, p. 33.

منسى يوحنا: طريق الكنيسة القبطية، القاهرة ص ٦٠ إلى ص ٦٢، س. ك «امجاد العصر القبطى» القاهرة صفحات ٦٦، ٧٦، ٧٧ وكذلك:

Eusebius, the History of the Church from Christ to Constantine, 33 èd. Penguin Books 1983, p. 10.

(2) La documentation Catholique, paris, 1973, revue no. 1633 (3 juin 1973), p. 516.

(3) Chalaby, Avvas, Les Coptes d'Egypte, imprimè offset Samco - offset - Rouen, 1973, pp. 91 - 92.

(٤) المرجع السابق.

فى صعيد مصر إلاً قرب انتهاء القرن السابع عشر وكان ذلك فيما سمدى
بالـ Adjutorium Coptorum^(١).

وكان أول نائب رسولى فى مصر هو المونسنيور فرانشيسكو فالينى ١٦٩٧ وفى
مستهل القرن الثامن عشر استقر الآباء اليسوعيون (الجزويت) فى مصر بدورهم ولم
يتركوها إلا عقب إزالة رهبانيتهم قرب نهاية ذلك القرن^(٢).

وفى القرن الثامن عشر أيضاً، وبفضل حماس وغيره الفرانسيكان، أسس
أثناسيوس أسقف القدس القبطى أول كيان للكنيسة القبطية الكاثوليكية^(٣). ونهياً بعض
الشبان الأقباط من الصعيد للذهاب إلى روما نفسها للانخراط فى سلك الكهنوت.

وفى بداية القرن التاسع عشر كان الحاكم الجديد لمصر، محمد على يميل إلى
أفكار التقدم الغربية، ومن ثم شجع هؤلاء الكاثوليك، وعين له وزيراً قبطياً كاثوليكياً
يدعى غالى^(٤) وكان هذا الكاثوليكى المتحمس الورع يشغل منصب المشرف العام
على ديوان الحسابات وهو ما يعادل ناظر (وزير) المالية^(٥).

ولبت الأقباط الكاثوليك منقادين لسيطرة الآباء الفرانسيكان، ولكن كان لهم
أساقفة محليون يعينون من قبل بابا روما، حتى تم انتخاب المونسنيور كيرلس مقار،
الذى توجه إلى روما عام ١٨٩٥ على رأس وفد القسس والأراخنة (العلمانيين)،
وكان من بينهم بوغوص بك حفيد غالى، وطلب الوفد من البابا ليون الثالث عشر
إعادة تأسيس بطريركية الإسكندرية للكاثوليك، وقد استجيب مطلبهم^(٦).

وأنشئت أبرشيتان (أسقفيتان) تبعان البطريركية. وفى عام ١٩٠٨ انشق كيرلس
مقار، أول من ولى بطريركية الإسكندرية للأقباط الكاثوليك بعد سلسلة من الدسائس
والمؤامرات الداخلية وانضم إلى كنيسة الروم الأرثوذكس^(٧). وخلفه المونسنيور

(1) Autepage, p. Les Coptes dans la contraverse et le contemporain, Lyou, 1885, tome III,
pp. 25 - 26.

(2) Sidarous, Sesostris, des Patriarcats, Paris, a. Rousseau, 1907, p. 80.

(٣) عباس شلى، مرجع سابق ص ٩٨.

(٤) Chauleur مرجع سابق ص ١٦٤ إلى ص ١٦٥.

(٥) بيزانى، مرجع سابق ص ٣١١. (٦) Chauleur مرجع سابق ص ١٦٥.

(٧) عباس شلى، مرجع سابق ص ٩٩ وأيضاً:

Wakin, Edward, A Lonely Minority, the Modern Story of Egypt's Copts, William Morrow
Co. N. Y., 1963, p. 139.

صدفاوى أسقف المنيا كقائمقام رسولى حتى إذا مات خلفه المونسينور مرقس خزام أسقف طهطا فى ٣٠ نوفمبر ١٩٢٦ فى منصب القائمقام البطريركى (١).

ووفقا لبعض المصادر يبلغ عدد المؤمنين التابعين للكنيسة القبطية الكاثوليكية، ولم يزد عمرها على القرنين، مائة وسبعة آلاف تقريبا (٢)، فى حين تقدره مصادر أخرى بمائة وخمسين ألفا (٣)، وعلى رأس هذه الكنيسة اليوم البطريرك الكاردينال اسطفانوس الثانى، ومعه أسقف معاون وأسقف مساعد وثمة أربع أبرشيات مع القاهرة والإسكندرية والدلتا، وفى الصعيد أبرشيات المنيا وأسيوط وسوهاج والأقصر وثمة رهبانية تتألف من رهبان القلب المقدس المصريين (٤).

التقارب بين كنيسة روما والإسكندرية

اتجه عدد كبير من الأقباط الأرثوذكس ممن يتمون إلى طبقة البورجوازية العالية وبالأخص ممن تلقوا تعليمهم فى المدارس الأمريكية بأسيوط (فى الصعيد) أو مدارس الفرير (الرهبان) المسيحية أو مدارس الآباء اليسوعيين (الجزويت) فى القاهرة والإسكندرية إلى الانفتاح على العالم الغربى ورغبوا فى تجديد كنيستهم، فانضم بعضهم فى جراءة وتصميم إلى صفوف الكاثوليك أو البروتستانت، فى حين أصبح آخرون من الرعاية أو الرهبان الفرانسيסקان أو الدومينيكان أو اليسوعيين، وعمل الجميع سواء كان ذلك بطريق مباشر أم غير مباشر، على تجميع العناصر المسيحية وعلى تحقيق وحدة مسكونية حقيقية.

وبدأت الحركة المسكونية تخرق مصر (٥) عبر أوقات عصية من التوتر والريبة وفقدان الثقة بل والحرب الكلامية الحثثة.

(١) Chauleur مرجع سابق ص ١٦٦.

(2) Pro mundi Vita: Dossiers, revue Trimestrielle, Bruxelles, avril 1982, p. 10; Barret, david B., world Christian Encyclopoedia, Nairobi, oxford Univ. Press, 1982, p. 227.

(3) Viaud Gerard, "Statistique de L' Egypte Copte en 1976", dans Le monde Copte, Paris, 1977, no. 1, p. 42.

(٤) المرجع السابق ص ٤٢.

(5) "L'oecuménisme en Egypt, Pro Mundi Vita, Dossiers, revue trimestrelle, Bruxelles, avril 1982, p. 18.

وقد بدأ التقارب مع الكنيسة الكاثوليكية مع صدور الرسالة البابوية المسماة Sempiternus Rex الصادرة عن البابا بيوس الثاني عشر عام ١٩٥١ الذي أقر بأن «مونوفيزيتهم إنما هي لفظة بحتة»^(١).

أما الكنيسة القبطية الأرثوذكسية فقد بدأت من جانبها حوارا مع مجلس الكنائس العالمي ودخلت في تيار المسكونية العالمية، في حين بذلت الكنيسة الكاثوليكية جهودا مثابرة، وحلت محل العقلية الضيقة التي تثير طائفة على أخرى، وحلت روح من الترحيب والتفتح، ساعدت عليها اللقاءات التي تضاعفت في جلسات انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني^(٢) ونجحت المبادرات التي قام بها بعض الأشخاص الراغبين في إقامة الحوار في خلق مناخ من المودة والثقة مما ساعد على إيجاد علاقات مباشرة بين المسئولين عن الطوائف المختلفة، وهكذا طرحت في شهر أبريل ١٩٥٨ دعوة لتأسيس لجنة مسكونية لكنائس الإسكندرية واجتمع حوالي خمسين شخصا في مقر المكتبة البطريركية للروم الأرثوذكس، وأسسوا اللجنة الناشئة التي تألفت من عشرين شخصا بالإضافة إلى أمين اللجنة.

ويعود إلى هذه اللجنة الفضل في تنظيم أسبوع الصلاة من أجل وحدة كل الكنائس، ويتوالى تنظيم هذا الأسبوع للصلاة من أجل الوحدة كل عام، وقيمها المؤمنون التابعون لكل طائفة مع رؤسائهم الدينيين، وتقام الصلاة كل يوم من أيام الأسبوع في كنيسة تتبع طائفة مختلفة، ويستمر تقدم الاتصالات بين الكنيسة القبطية وكنيسة روما، وقد أرسل البابا كيرلس السادس مراقبين لحضور كافة جلسات مجمع الفاتيكان الثاني وذلك استجابة للدعوة التي وجهها إليه البابا يوحنا الثالث والعشرون.

وفي عام ١٩٦٨ أعيد جزء من رفات القديس مرقس الإنجيلي التي كانت محفوظة في فينيسيا (البندقية) إلى كنيسة الإسكندرية، ثم استقبل قداسة البابا بولس السادس في روما عام ١٩٦٩ وفدا كبيرا من الإكليروس والعلمانيين التابعين للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ثم حضرت مجموعة من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية تنصيب قداسة البابا شنودة في القاهرة، وبعد ذلك أقيمت احتفالات كبيرة في روما وفي مصر عام ١٩٧٣ بهذه المناسبة، وانطلاقا من هذه الروح المسكونية كان قداسة البابا شنودة الثالث

(1) Le grand, Hervé, "Les Eglises Préchalcédomniennes", L'état des religions dans le monde, La Découverte Le Cerf, Paris, 1987, p. 115.

(2) Pro Mundi Vita, op. cit., supra, p. 20.

أول بطريرك للإسكندرية يقوم بزيارة بابا روما (صاحب القداسة بولس السادس) الذي استضافه في الفترة من ٤ إلى ١٠ مايو ١٩٧٣ وكانت هذه هي المرة الأولى التي يزور فيها رئيس هذه الكنيسة روما منذ مجمع خلقيدونية، وقد أسفرت الاتصالات عن إصدار نص مشترك يمكننا القول بدون مبالغة أنه تناول إعلان أصول العقيدة وقد أعده ونشره البابوان وذلك في ١٠ مايو ١٩٧٣ ثم أعيد نشر النص الكامل له بعد ذلك^(١).

وبالإضافة إلى ذلك.. تم يوم الأحد ٦ مايو ١٩٧٣، في حضور البابا شنودة الثالث في كنيسة القديس بطرس الاحتفال المهيب بذكرى مرور ستة عشر قرناً على وفاة القديس أثناسيوس بطريرك الإسكندرية (٢٩٥ - ٣٧٣ تقريباً) وأعقب احتفال القداس احتفال مشترك رد خلاله البابا بولس السادس على البابا شنودة الثالث بإلقاء كلمة تناولت النص الكامل الذي تم إصداره^(٢).

وقد تأكد هذا البيان التاريخي المشترك في عام ١٩٧٩ بواسطة قداسة البابا يوحنا بولس الثاني، ووصل وفد مرسل من بطريرك الأقباط الأرثوذكس إلى الفاتيكان في ٢٢ يونيو ١٩٧٩ حيث استقبله البابا يوحنا بولس الثاني.

وهكذا يمكن القول بأن العلاقات بين كنيسة روما والإسكندرية أقيمت رسمياً على أساس من المساواة والاحترام والأخوة، بما يسمح بالدخول في البحث اللاهوتي والرعوي، بعد خمسة عشر قرناً من العزلة والانفصال الكامل تمت استعادة النقاط التي تتفق عليها الكنيستان الرسوليتان، وشكلت لجنة رسمية مشتركة في ١٠ مايو ١٩٧٣ لتحليل ودراسة نقاط الاختلاف بهدف استعادة وحدة الكنيسة في العالم.

ومنذ ذلك الحين انعقدت أربعة مؤتمرات رسمية في القاهرة^(٣)، ويمكننا أن نستنبط منها أن الكنيستين تعتقدان وتؤمنان، من حيث الجوهر، بذات التعليم الذي بمقتضاه تؤمنان بأن المسيح هو الله المتجسد الكامل في ألوهية وله في نفس الوقت

(1) Le Monde Copte, op. cit., supra. Paris, 1977. no 1, pp. 40 - 41' La documentation Catholique, op. cit., supra, Paris, no. 1633, 3 juin 1973, pp. 515 - 516; Pro Mundi Vita op. cit, supra, pp. 20 - 23.

(2) La Documentation Catholique, op. cit., Supra, pp. 511 - 514.

(3) "Relations entre les Eglises d'Alexandrie et de Rome, Le Monde Copte, Paris, 1979, no. 8, pp. 11 - 13.

ناسوته الكامل، وأن لاهوته وناسوته اتحدا على نحو غير منفصل ودون اختلاط أو امتزاج.

ومع ذلك فيجب أن نعترف بأن مجال الإكليروس (رجال الكهنوت) هو المجال الوحيد الذى اقتصر تحقيق الكنيستين للتقدم الحقيقى فيه على قدر ضئيل جداً^(١).

ويمكن أن نستنبط أن الاتفاق كامل فيما يختص بالإيمان بالمسيح، ولهذا السبب صرح البابا شنودة فى فيينا عند التقائه بالكاردينال كوينج عام ١٩٧١ وبعد مناقشة الصيغ الإيمانية لمجمع خلقيدونية بأن تعليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يختص بالمسيح هو فى نظر الأرثوذكس غير مختلف اختلافاً ذا مغزى عن تعليم الكنيسة الأرثوذكسية بشأن المسيح^(٢).

إلا أن هناك بالتأكيد العديد من النقاط العقائدية التى لاتزال تحتاج إلى توضيح كاثوليكي، ومع ذلك فإن إمكانية الاتحاد بين الكنيستين لم تعد محل تساؤل، ولكن الذى ينبغى بحثه هو كيفية التحقيق العملى لهذا الاتحاد^(٣).

وينبغى ألا نمر فى صمت على موضوعين فعليين يفصلان من كافة الأوجه العملية بين الكنيستين، وهما يتعلقان بمسألة بتولية الكهنة (عدم زواجهم) ومسألة دور النساء فى الكنيسة، ولذلك رأينا أن نحلل الاختلاف القائم حول هاتين النقطتين بين الكنيستين.

■ **بتولية رجال الكهنوت عند الأقباط:** إن القسيس الذى يدعى فى الكنيسة القبطية بلفظة «أبونا» العربية التى تعنى الأب والملاح الذى يوجه دفة سفينة الكنيسة ويقودها فى بحر هذا العالم المضطرب إلى ميناء السلام فى نهاية الزمان، وهو الطبيب الروحى لرعيته كما أنه أيضاً أبو الأيتام وملأذ المعوزين وحامى الأراامل والأيتام الذين يدافع عنهم.

والكاهن أيضاً هو الذى يقوم بتنفيذ الأسرار المقدسة من المعمودية ومسحة الميرون وسر التناول (الأفخارستيا) ومسحة المرضى وقبول الاعتراف والتوبة والزواج، ويساعده دائماً شماس أو أكثر.

(١) المرجع السابق.

(2) Pro Mundi Vita, op. cit, supra, p. 23.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣.

ورجال الكهنوت الأقباط فى مجموعهم قساوسة متزوجون وبشرط أن يتم زواجهم قبل رسامتهم قساوسة، ومن المؤكد أن البتولية الكاملة ليست شرطاً من شروط الكهنوت فى طبيعته وذلك أمر يثبتته فحص ما جرت عليه الكنيسة الأولى وتقاليد الكنائس الشرقية.

والزواج فى ذاته، كسر من أسرار الكنيسة، يتمتع بنعمة خاصة من التقديس، فهل ينبغى الخط من شأنه لرفع قدر سر آخر وهو سر الإكليروس؟. وترى الكنيسة القبطية أن الزواج لا يتعارض مع الكهنوت، وأن وظيفة الكاهن ينبغى ألا تنكر على الرجل المتزوج، كما أن التجربة الفعلية لرجال الكهنوت الأقباط المتزوجين هى تجربة ممتازة وقد أثرت أعظم تأثير لدى الكثيرين من علماء الاجتماع واللاهوت الغربيين، ويشهد الأب روبر كليمنت بأن هؤلاء الإكليروس يتميزون بالجدارة والفضيلة على المستوى الأخلاقى، وأن الأغلبية الساحقة من أسر الكهنة تمثل فى العادة الأسرة المسيحية المثالية^(١).

إن الحياة الزوجية لا تأثير لها على الكاهن من حيث مهامه وواجباته، فهو لا يقصر فى وظائفه بسببها، بل إن العكس هو الصحيح، حيث يكون عمل القس أكثر إثماراً، فهو يحس بدرجة أكبر بالحاجة إلى خدمة النفوس ويكون أقوى فى مواجهة ما يضعف من قيامه بواجبه لو لم يكن متزوجاً، والزواج لا يضعف من همة الكاهن واشتغاله بخدمته الروحية حتى لو امتصت أسرته شيئاً من وقته.

إن الكهنوت والزواج متكاملان، والحياة الزوجية تعطى للكاهن التوازن والأمان، ذلك أنه بفضل الزواج يمكن للكاهن أن يحافظ على عفته وفضيلته. أما الكاهن الأعزب فهو يظل يحس فى داخله نداءات «الجسد»، ومن هنا تأتى الاعتداءات والانحرافات الجنسية التى يكثر ظهورها فى عناوين الصحف، والكهنة الأقباط المتزوجون يعترفون بما لكهنوتهم من تأثير سعيد على حياتهم العائلية حيث يجعلون من أسرهم أسراً مؤمنة ومسيحية حقاً.

والكاهن المتزوج يعد نموذجاً ومثالاً حياً يقتدى به أبناء أبروشيته الذين يحيطون به، فهو قدوة لأسر الرعية كما أن النشاط التبشيري لزوج الكاهن يساعده بدرجة عظيمة على ممارسة وظيفته.

(1) Andrawiss, Wadie, "L' organisation Paroissiale dans L'Eglise Copte, le Monde Copte, Paris, 1978, no. 4p. 16.

■ **عزوبة رجال الدين عند الكاثوليك:** نريد أن نتساءل عما إذا كان الدعاة إلى المسيح، في منشأ المسيحية، من المتبتلين، وما إذا كان الذين يمارسون سر التناول أو الذين كانوا يشتغلون بتحريك المجتمع المسيحي وبث النشاط فيه في ذلك العهد من المتزوجين.

إن من كانوا يدعون «بالأساقفة» أو «شيوخ الكنيسة وكهنتها» أو الشمامسة كانوا في معظمهم من المتزوجين، فكيف إذن فرضت الكنيسة الكاثوليكية في عام ١٢٣٩ عزوبة الكهنة؟ الواقع أن آباء الكنيسة الكاثوليكية كانوا يصرون منذ بداية القرن الرابع على بتولية الكهنة؛ ويرون أن رجال الإكليروس لا يمكنهم الزواج لأنهم إذ يكونون مشغولين بمجئ ملكوت الله، هائمين في ذلك الملكوت بعاطفة متقدة، فإن تلك الخبرة الدينية وما يكتنفها تكون من القوة بحيث تستولى عليهم ولا تجعلهم صالحين للحياة الزوجية^(١).

وتحت تأثير التيارات الفكرية التي سادت في القرنين الثالث والرابع، وما كان لتأثير النساك الزاهدين من وقع ضاعف من تلك التيارات، تغيرت المفاهيم الأولى، وسرعان ما كان لذلك أثره على رجال الإكليروس، فنجد مثلاً أن القديس «جيروم» يقول بأن الكهنوت والزواج لا يكونان مجتمعين لأن ما في الزواج من ممارسة جنسية لا يتمشى مع القداسة^(٢).

وكان البابا غيرغوريوس الكبير (في القرن الثاني عشر) هو الذي فصل في الموضوع فصلاً نهائياً، فأعلن بطلان زواج الإكليروس، وفي عام ١٢٣٩ وطد مجمع لاتران قانون العزوبة بأن قرر أن كل زواج يعتمد بعد رسالة القسيس يعد باطلاً، وكذلك يصح عكس القضية، بحيث إن أي شخص متزوج لا يمكن أن يكون من رجال الكهنوت وذلك ما يدعى بالتبتل عن طريق العزوبة^(٣).

(1) Marchessault, Guy, "Le célibat ecclésiastique - De mariage à la contience (pour les prêtres catholiques)", Journal La Presse, Montréal, 4 novembre 1990, p. B - 2.

ونستلفت النظر إلى أن الرجال الشرقيين الكاثوليك مصرح لهم بالزواج إذا كانوا يقومون بالخدمة في مناطق ريفية بعيدة عن المراكز الحضرية الكبيرة.

(٢) المرجع السابق.

(3) Marchessault, Guy, "Le célibat ecclésiastique - au Moyen Age, en Orient, Les Prêtres peuvent se marier, en Occident on serre la vis", Journal La Presse, Montréal, 11 novembre 1990, p. B - 2.

وثمة تاريخ هام له مغزاه في تطور الكنيسة المسيحية في الغرب ألا وهو عام ١٥٢٠ عندما نشر لوثر رسائله للمطالبة بإصلاح الكنيسة ثم حدث الانشقاق عن روما، وسرعان ما أقرت مجموعات كثيرة من البروتستانت بإمكانية زواج القساوسة، وقد فعل ذلك لوثر نفسه فتزوج^(١).

في أسبانيا توصل بحث أجرى في الخمسينيات إلى نتيجة مؤداها أن عدد الكهنة المخلصين للعزوبة يزيد على ٨٠٪. أما في الولايات المتحدة فقد ادعى تحقيق أجرى في عام ١٩٩٠ أن كاهنا من كل كاهنين له نشاط جنسى، وفي روما أثناء انعقاد المجمع المنعقد عام ١٩٩٠ طالب الاتحاد العالمى للكهنة الكاثوليك المتزوجين (أظهر إحصاء تم إجراؤه أن هناك نحو مائة ألف من الكهنة قد تركوا الكهنوت) بإلغاء العزوبة، وفي كندا فى الأعوام من ١٩٨٨ إلى ١٩٩٠ نظرت عشرات الحالات من المفسد الجنسية من جانب الكهنة أو الرهبان أمام المحاكم القضائية وشكل الأساقفة لجنة خاصة للفحص والتقصى^(٢).

فهل تؤذن هذه التغييرات المفاجئة، وهذا السلوك المفاجئ من جانب الكهنة أو الكهنة السابقين، بنهاية العزوبة لدى الإكليروس والتي لم يعد لها أى معنى والتي أصبحت غير محتملة؟ وهل تنتهى العزوبة بإخفاق هائل قريب؟

لقد تدخل البابا بولس السادس فى مجمع الفاتيكان الثانى واستخدم سلطته للاحتفاظ لنفسه بمناقشة هذه المسألة، وأعلن جهارا خشيته من التدخلات الوشيكة فى هذا الشأن، وفى المجمع المقدس الذى انعقد عام ١٩٧١ لمناقشة المسائل المتعلقة بالكهنة، بدا أكثر من نصف عدد الذين جاءوا من أسقفيات العالم إلى روما، أنهم كانت لديهم نية ثابتة للمطالبة بتحرير النظام ولكن المناقشة فى هذا الموضوع قد اقتضبت^(٣).

ويسوق الفاتيكان عادة ثلاثة أسباب لرفض تعديل قانون العزوبة: أولها لزوم هجر الممارسة الجنسية فى سبيل ملكوت الله، لأن القداسة والجنس فى الزواج يتنافيان،

(1) Marchessault, Gyy, "Le célibat ecclésiastique - du Concile (100) de Trente à nos jours, un clergé célibataire, produit des séminaires", Journal La presse, Montréal, 18 novembre 1990, p. B - 2.

(2) Marchessault, Guy, "Le célibat ecclésiastique - le célibat du prêtre a - t - il encore un sens aujourd'hui?", Journal La Presse, Montréal, 4 novembre 1990, p. B - 2.

(٣) المرجع السابق.

والثانى هو أن بقاء الكاهن بلا زواج يجعله أكثر حرية فى خدمة المجتمع المسيحى، أما السبب الثالث والأخير فيرجع إلى التقليد المتوارث منذ فجر الكنيسة.

تلك هى أزمة العزوبة التى تثير داخل الكنيسة الكاثوليكية تحركات لبعض الجماعات التى تعارض قانون العزوبة، وهذه إذن هى حال التبتل الإكليروسى فى كنيسة روما والإسكندرية، وهى مسألة أساسية تتعارض فيها مواقف الكنيستين تعارضا تاما، والمأمول أن تعيد كنيسة روما النظر فى مستقبل قريب فى موقفها تجاه مسألة تبتل الكهان، وتقرب من إمكانية زواج القساوسة قبل رسامتهم كما هى الحال فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية.

■ **دور النساء فى الكنيسة:** تحكى لنا الأسفار المقدسة أن نساء كن يخدمن المسيح (لوقا ٣: ٨) كما أن المسيح ذاته قد عهد فى ظرفين متميزين بمهام محددة إلى امرأة، ففى المرة الأولى أمر المرأة السامرية بأن تدعو زوجها (يوحنا ٤) وفى الثانية أرسل مريم المجدلية لى تعلن لتلاميذه نبأ قيامته (متى ١٨: ١٠ ومرقس ١٦: ٩-١٠).

واتبع آباء الكنيسة القبطية خطى المسيح وتلاميذه فى الاستعانة بالنساء فى خدمة الكنيسة فقد لجأ القديس أثناسيوس - أول مدافع عن الأرثوذكسية - إلى منزل «شماسة» بالإسكندرية ولاذ به طيلة ست سنين^(١). وفى الكنيسة الأولى كانت الشماسات يعين لأن إنشاء وظيفة الشماسية كان تحقيقا لنموذج الخدمة المتبادلة التى أعطى المسيح لها مثالا بغسله أرجل تلاميذه.

وفى حضان الكنيسة القبطية ثمة نوعان من النساء اللاتى يرغبن فى تكريس حياتهن لله: فالنوع الأول يشتمل على اللاتى يرغبن فى تكريس أنفسهن وحياتهن خصيصا للتسبيح لله فيصبحن راهبات، والثانى هو الذى يتمثل فيمن يعطين حياتهن لله ولكنهن يرغبن فى نفس الوقت فى خدمة الكنيسة كما يرغبن فى إفادة الأنشطة الكنسية مثل المشاركة فى الاجتماعات وحضور المواعظ إلخ، ولا مكان للقيام بهذا النمط من الخدمة الأكثر إيجابية وسد احتياجاته. وثمة وظيفتان نسائيتان حاليا فى الكنيسة القبطية هما وظيفة الشماسات ووظيفة البنات المكرسات.

وقد قام البابا شنودة الثالث يوم عيد العنصرة عام ١٩٨١ بتكريس أول عدد من

(١) ايريس حبيب المصرى، قصة الأقباط، مجلس كنائس الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٧٨، صفحة ١٣٦ -

الشماسات (بلغن ٢٨ شماسة) اخترن من النساء اللاتي بلغن سن النضج فتجاوزن الأربعين وأكثرهن جاوزن الخمسين، وكان ذلك خطأ اعترف به البابا شنودة، حيث كان ينبغي البدء بالشابات اليافعات النشاطات اللاتي يتمتعن بالطاقة والقدرة على خدمة الكنيسة، ولذلك فإن كل البنات المكرسات بعد ١٩٨١ كن يخترن من الشابات اللاتي يستطعن خدمة الكنيسة بنشاط أكثر وطاقة أعظم^(١).

وللشماسات والمكرسات عملهن الاجتماعي: فهن يساعدن الفقراء والمرضى والمسنين والأطفال ويعلمن الأطفال والبنات الصغيرات التعاليم المسيحية ويشاركن أيضاً في الاجتماعات الدينية مع الشابات والنساء الأكبر سناً^(٢).

وزيادة على ذلك فإن المكرسات يعين بالطالبات والتلميذات والأيتام والمعوقين، ويزرن البنات والشابات في منازلهن ويقدمن المساعدة المالية والروحية للأسرة المسيحية في القرى والأحياء الفقيرة.

ومن جهة أخرى فإن الشماسات والمكرسات يقمن بحفظ النظام بين النساء أثناء أداء الطقوس ولا سيما في القرى.

أما دور الشماسات خلال تنصير (تعميد) النساء فيقتصر على قيامهن بالشرح للنساء عما ينبغي عليهن عمله، ولكنهن لا يساعدن الكاهن في التنصير أو في عمله في سر الميرون، حيث إن ذلك يقتصر أداؤه على الكاهن، وهذا يعني أن الشماسات لا يستطعن حمل القربان المقدس (الذي يتناول في الكنيسة) إلى منازل النساء المريضات لأن ذلك من وظيفة الكهنة دون غيرهم^(٣).

والشماسات يقمن بخدمة النساء ولا يقمن بخدمة الرجال أو الشبان، ولكن بوسعهن أن يخدمن الصبية الصغار والمسنين، وهن يعملن في المجال الاجتماعي وفي التعليم الكنسي ويمكنهن إدارة أى عمل اجتماعي في الكنيسة ولكنهن لا يستطعن الخدمة في الأسرار الكنسية ولا يؤدين وظيفة ما مما هو مقصور على القساوسة أو الشماسة.

والشماسات لا يصاحبن ترايل الكهنة، مثلما يفعل الشماسة أثناء الطقس،

(1) Chaillot, Christine, "Comment vit la femme copte aujourd' hui au sein de l'Eglise", Le Monde copte, Paris, 1989, pp. 66 - 72.

(٢)، (٣) المرجع السابق.

ولكنهن يستطعن الترتيل أثناء الاحتفال مثل كل المؤمنين، ولا تتزوج الشماسات بعد تكريسهن ويمكن السماح للأرامل بأن يصبحن شماسات إذا بقين بدون زواج^(١).

أما فيما يتعلق بالبنات المكرسات، فإن معظمهن يكن في سن الثالثة والعشرين أو الخامسة والعشرين عندما يبدأن في أن يعشن وظيفتهن، ومنهن كثيرات أنهين دراستهن الجامعية في مختلف المجالات من تجارة وطب وعلم اجتماع وعلم نفس وقانون.. الخ.

وكما ذكر البابا شنودة الثالث في لقائه مع كريستين شايبو^(٢) فإنه يوجد اليوم في مصر عدد كبير من المراكز للبنات المكرسات ولاسيما في منطقة وسط الدلتا ومناطق الوجه البحري الأخرى والصعيد فضلا عن القاهرة والإسكندرية. وقد أصبح بعض أولئك البنات المكرسات من الراهبات، والبنات المكرسات في الكنيسة القبطية يحلن محل الراهبات في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية اللاتي يعملن في مجالات المساعدة الاجتماعية والطب والتعليم، في حين أنه ليس لدى الكنيسة القبطية راهبات يعملن في هذه المجالات وجميع الراهبات القبطيات يكرسن حياتهن للصلاة والعبادة والوحدة.

ولكن كيف تعيش الراهبات القبطيات؟ إن لكل دير حرية وضع التنظيم الخاص به وفقا لاحتياجاته وهباته، والأديرة الكبرى للقديسة دميانة في الدلتا وكذلك الأديرة الكائنة في القاهرة وهي أبو سيفين ومارجرجس في مصر القديمة ودير العذراء ومارجرجس في حارة زويلة، كل هذه الأديرة الكبيرة اتبعت رهبانية جديدة عميقة وهي تماثل الرهبانية التي يعيشها الرهبان في العقود الأخيرة ومعظم أولئك الراهبات حاصلات على مؤهلات جامعية وحياتهن صارمة حبيسة التأملات^(٣). وأولئك

(١)، (٢) المرجع السابق.

(3) Chaillot, Christine, "Vies des Moniales coptes". Le copte, Paris, 1989, pp. 60 - 62.

وأيضاً: إيريس حبيب المصري: «مسح تاريخي لأديرة الراهبات في مصر حتى يومنا هذا». نشرة جمعية الآثار القبطية، القاهرة، ١٩٥٠ - ١٩٥٧، المجلد ١٤ ص ٦٤، وكذلك:

Burmeister, O. E., The Coptic Church, société d'archéologie copte, Le Cario, 1967, pp. 196 - 200.

وأيضاً: الأب تادرس يعقوب ملطي «الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية» شركة الرائد للنشر، نيويورك، ١٩٨٧، ص ١٩١ - ص ١٩٣.

الراهبات لا يستقبلن الزوار إلا مرة واحدة كل شهر، وبهذا فإن ذلك الانقطاع عن العالم الذى قد يبدو للبعض موقفا أصوليا (راديكاليا) أكثر من اللازم هو الذى يتيح لهن مع ذلك أن يعشن فى سلام رهبانيتهن.

وتعتبر القديسة دميانة هى الوحي المباشر للراهبات، فقد كانت هى ومعها رفيقاتها الأربعون أوائل المتواحدات المعروفات فى مصر، واللاتى كن يصلين معا فى مكان منعزل بالريف قرب المنصورة حيث يوجد الدير، ومن المعروف أن القديسة دميانة وصاحباتها رفضن التعبد لآلهة الرومان فعُذبن ومُتن شهيدات عام ٣٠٣، ويحضر جمع غفير من الحجاج لتكريم القديسة يوم عشرين مايو من كل عام لإحياء ذكرى تقديس الكنيسة التى بنتها أولا القديسة هيلانة فى المكان الذى كانت فيه رفات القديسة دميانة^(١).

وكذلك تعمل النساء القبطيات العلمانيات فى كثير من المجالات فى حضان الكنيسة القبطية، فيقمن بتدريس الدين وينظمن اجتماعيات الشابات، والأسر الشابة ويعملن فى الحقل الاجتماعى ويقمن بمهام مختلفة فى الكنيسة، فيخطن ثياب الكهنة ويقمن بعمل زينة الكنيسة وينظفنها ويعدن لها للاجتماعات ويهيئن ولائم المحبة (أغابي) فى الاحتفالات، ومنهن من يقمن بتدريس تاريخ الكنيسة والعهد القديم فى المعهد القبطى وأخرى يترجمن المؤلفات والكتابات من أجل المجتمعات القبطية فى مهجر الشتات.

ومع كل هذا الذى قلناه، فإن الطابع المذكر للكهنة هو من الأمور السارية وقد كانت مكانة المرأة فى الكنيسة الأرثوذكسية ومسألة سيامة النساء موضوعا لدراسة فى المؤتمر اللاهوتى الأرثوذكسى الذى انعقد فى رودس فى الفترة من ٣٠ أكتوبر إلى ٧ نوفمبر ١٩٨٨^(٢).

إن مسألة الطابع المذكر للكهنة الذى يقوم بأسرار الكنيسة تدخل فى البحث بصورة بارزة فى التوازن القائم فى الكنيسة بين دراسة المسيح (الكيرولوجيا) ودراسة الظواهر الروحية (النيماتولوجيا)، وهناك من الأمثلة ما يدعم وجهة النظر هذه:

(1) Chaillot, Christine, op. cit., supra, p. 62.

(2) De Boncourt, Marie - Gabrille et Sadek, Bernadette, "Pour une Meilleure compréhension du rôle de la femme au sein de l'église dans la Perspective du plan de salut du Dieu Trinitaire, Le Monde copte, paris 1989, no 16, pp. 88 - 90.

فالمسيح لم يختار أبداً من بين حواريه امرأة، كما أن العذراء مريم أم الكلمة المتجسد لم تقم أبداً بأية وظيفة كهنوتية في الكنيسة، ولو كان مسموحاً للمرأة أن تمارس أية خدمة كهنوتية، لكان واجباً أن تشغل وظيفة الكهنوت أولاً، ولكن التقليد الرسولي لم يتضمن مطلقاً سيامة المرأة كاهنة.

كانت تلك هي النتائج التي خلص إليها المؤتمر اللاهوتي الأرثوذكسي، وهي نتائج تلحق وتتفق مع الطابع المذكور في الكنيسة الكاثوليكية، ومع ذلك فينبغي ألا ننسى النساء اللاتي كن يحطن بالمسيح وقد أظهرن من الشجاعة ما فاق ما أظهره الرجال ولا سيما أثناء آلام المسيح وصلبه، وبذلك كن مستحقات أن يعلمن بقيامته قبلهم ويتأملنها، وكذلك نجد أن ما نادى به القديس بولس من أنه ليس ثمة فارق بين الرجل والمرأة يجد تطبيقاً مباشراً فيما قام به ذلك القديس الذي اختار عدداً كبيراً من النساء لمعاونته في تبشيره وعهد إليهن بمهام بالغة الأهمية.

ولم تنقطع الكنيسة مطلقاً عن أن تشجع النساء على القيام بأعمال الخير ومهام الخدمة في حضن الكنيسة، ولعبت الرهبانية النسائية دوراً أساسياً في تعظيم دور المرأة في الكنيسة.

وينبغي تشجيع التجديد، بل والنهضة، في السلك الخاص بالشماسات الذي يرجع إلى العهد الرسولي، وهو لا يعتبر قاصراً على كونها خدمة طقسية، بل هو ينطوي على خدمة اجتماعية، إن إتاحة وصول النساء إلى مراتب السيامة الأدنى مثل مساعدة الشماس والقارئة والمرتلة والمعلمة وغيرها من مراتب السيامة هي مسألة تستحق الدراسة لإبراز كرامة المرأة ومكانتها على نحو محدد وللاعتراف الصريح بمشاركتها في العمل الكنسي.

الكنيسة القبطية في المهجر

عرفت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية هجرة قوية منذ منتصف القرن الماضي وهي ظاهرة جديدة عليها، واليوم نجد في كل مكان في المهجر مجتمعات قبطية قد تشكلت وتجمعت في أبروشيات يخدمها الكهنة والرهبان الذين يرسلهم بطريرك الأقباط الأرثوذكس، وهناك أعداد كبيرة جداً من الأقباط يعيشون في الولايات المتحدة وكندا

وشرق أفريقيا وأستراليا حيث توجد جاليات قامت بشراء الكنائس أو بنائها لإقامة الخدمة التي طلبتها تلك الجاليات وحصلت عليها بواسطة القساوسة والرهبان الأقباط من مصر^(١).

وفي أوروبا أيضاً توجد جاليات ذات أعداد كبيرة وهناك رعويات وكنائس قبطية^(٢)، يقوم بالخدمة فيها كهنة ورهبان أتوا من مصر، وتمتد أنشطة هؤلاء أيضاً على مستوى التعليم الديني ودراسة الكتاب المقدس^(٣).

ويهتم قداسة البابا شنودة الثالث اهتماماً كبيراً بكنائس المهجر، ففي حين كان عدد الكنائس القبطية الأرثوذكسية في المهجر عام ١٩٧١ لا يزيد على سبع كنائس^(٤)، فإن عدد الكنائس القبطية خارج مصر يزيد الآن على سبعين كنيسة.

ففي كندا ثمة ست عشرة كنيسة قبطية أرثوذكسية تنتشر في طول البلاد وعرضها، وفي الولايات المتحدة هناك خمس وثلاثون كنيسة وفي أستراليا تسع بالإضافة إلى دير قبطي في ملبورن ومركز قبطي في كامبيرا، أما في أوروبا فهناك خمس وعشرون كنيسة قبطية موزعة في أرجاء القارة، وحتى في البندقية (فينيسيا) نجد مركزاً ثقافياً قبطياً أرثوذكسياً.

ونضيف إلى ما ذكر الكنائس القبطية المتعددة القائمة في أفريقيا وليبيا وكينيا وزامبيا والقدس والسودان ولبنان والكويت.

التأثير القبطي في النوبة

كانت المسيحية منذ بداية نشأتها ديانة تبشيرية ولم يتأخر الأقباط الأوائل في التبشير بالإنجيل إذا قورنوا بغيرهم، وقد ذهب المبشرون المسيحيون من مصر إلى أرجاء

(1) Marcos (Anba) et thanasios (Anba) "Problèmes d' Ordre pastoral dans l' Eglise copte, de la Diaspora", Le Monde Copte, Paris, 1987, no. 12, pp. 26 - 28.

(٢) فمنها ما يوجد في المانيا وانجلترا والنمسا وبلجيكا وفرنسا واليونان وإيطاليا وهولندا وسويسرا وأيضاً في البلدان الإسكندنافية.

(٣) المرجع السابق.

(٤) واحدة في جرسى سیتی، وواحدة في لوس انجلوس، وواحدة في تورنتو، وواحدة في مونتريال وواحدة في سيدني، وواحدة في ملبورن والأخيرة في لندن.

القارات الثلاثة المعروفة فى المسيحية القديمة ونجحوا أكبر نجاح فى أفريقيا حيث
نشروا الإيمان المسيحى^(١).

وربما كانت المنطقة التى كان تأثير المسيحية المصرية فيها أعظم ما يكون هى أعالى
وادى النيل فى ثغور مصر الجنوبية حتى سين (أسوان الحالية)، وكان قدماء المصريين
يعرفون هذه البقاع منذ الأسرة الثامنة عشرة، أى قبل الميلاد بحوالى ١٥٠٠ عام
وتنتشر معابدهم وآثارهم العظيمة فى أرجاء النوبة^(٢). وقد جعلت الاضطهادات
المتوالية الأقباط يهربون من وجه مضطهديهم فى اتجاه واحات الصحراء الغربية حتى
النوبة، كما أن تطور الرهبانية المتوحدة المنعزلة قد أمد الديانة الجديدة بمهاجرين
متدينين دخلوا مناطق الجنوب كجنود للمسيح.

وتكشف الحفريات الأثرية فى شمال السودان أن المسيحية قد كانت لها جذورها
فى هذه المناطق البعيدة منذ القرن الرابع^(٣)، ونمت علاقات طيبة بين نظام الرهبنة
الأنطونية والنوبيين، وفى عام ٩٥٥ كان الأقباط قد نجحوا فى نشر الإيمان المسيحى فى
النوبة، وبفضل تعاطف ومشاركة الامبراطورة ثيودورا تم تنصيب أسقف مونوفيزى
(من القائلين بطبيعة واحدة للمسيح) على أسقفية ناباتا عاصمة مملكة النوبة^(٤)، وكان
اسم هذا الأسقف لونجينوس.

وتحولت المعابد القديمة تباعا إلى كنائس مسيحية وبنيت كنائس جديدة فى هذا
الجزء من أفريقيا، ودخلت الرهبنة إلى بلاد النوبة، وبنى النوبيون عديدا من الأديرة فى
وادي النيل. ويعتبر دير القديس سمعان هو النموذج الأكثر تأثيرا لهذه الأديرة وهو
يقع على مقربة من الضفة المقابلة للنيل عند مدينة أسوان الحالية، وعلى الرغم من أن
جيوش صلاح الدين قد قامت بتخريبه ونهبه عام ١١٧٢ فلا زالت خرائبه المهيبة تقف
شاهدا حيا على الروعة المعمارية والقيمة الفنية والروحية للأديرة القبطية فى تلك
الفترة^(٥).

(1) Atiya, aziz S., "L'oeuvre missionnaire des premiers temps", Le Monde copte, Paris, 1977, no. 3, p. 25.

(2) ibid, p. 25; aziz s., A History of eastern Christianity, Methuen and Co. Ltd., Londres, 1968, pp. 436 - 438.

(٣) المرجع السابق ص ٤٣٧.

(٤) المرجع السابق ص ٥٠، زاهر رياض: كنيسة الإسكندرية فى أفريقيا، القاهرة، ١٩٦٢، الصفحات من ١٥٩ إلى ١٦٥.

(5) atiya, aziz S., Le Monde Copte, Op. cit, supra, p. 26.

التأثير القبطي في أثيوبيا

ترتبط كنيسة أثيوبيا والإسكندرية بوشائج تاريخية تعود إلى النشأة الباكراة لكنيسة أثيوبيا، وكان البطريرك الإسكندري أثناسيوس (٣٢٦ - ٣٧٢) هو الذى أسس كنيسة أثيوبيا وعين أسقفًا، لها هو فرومستوس، فقد استقل أخوان اسماهما فرومستوس وايديسيوس، وكانا يقيمان فى مدينة صور، ولكنهما أصلا من أهل الإسكندرية، سفينة تجارية متجهة إلى الهند ولكنها غرقت فى البحر الأحمر قرب سواحل الحبشة وانتشلها رجال العاهل الأثيوبي الذى جعلهما فى خدمته فأصبح ايديسيوس ساقيا منادما له، وأصبح فرومستوس سكرتيرا له ومريا للأمير الملكى الشاب الذى لقنه التربية المسيحية^(١).

وعندما ارتقى الأمير الامبراطورى ايزانا العرش تحول إلى المسيحية وكذلك فعل رجال بلاطه وحاشيته وأعلنت المسيحية ديانة رسمية للدولة.

وعاد اديسيوس إلى صور كما عاد فرومستوس إلى الإسكندرية لنقل الأخبار السارة إلى البطريرك أثناسيوس ولكى يرجوه سيامة أسقف يسهر على الحياة الروحية لهؤلاء المسيحيين البعيدين، وفى هذه الظروف سام البطريرك فرومستوس أسقفًا وجعل له اسما دينيا هو الأنبا سلامة أى أبا السلام^(٢). فأقام الأسقف الجديد الأنبا سلامة أبروشيته الجديدة فى عام ٣٥٦ وبالاشتراك مع الكهنة الأقباط بهدف المعاونة على تنصير المملكة وتأسيس الكنائس فى طول البلاد وعرضها^(٣).

وفى عام ٣٥٦ طلب الامبراطور قسطنطين، وكان أريوسيا، إلى الامبراطور الأثيوبي ايزانا إيعاد الأرثوذكسى فرومستوس ولكنه لم ينجح فى ذلك ثم أكد الأثيوبيون النصاقهم بالإيمان القبطى بعد مجمع خلقيدونية الذى انعقد عام ٤٥١^(٤).

= وأيضاً: إيريس حبيب المصرى، قصة الكنيسة القبطية، القاهرة، ١٩٧٩، الكتاب الثانى، الطبعة الثالثة، الصفحات من ١٦٩ إلى ١٧٣.

(1) Atiya, aziz S., "L'oeuvre missionnaire des premiers temps", Le Monde copte, وأيضاً: Paris, 1977, no. 3, p. 26.

A History of Eastern Christianity, op. cit., supra, p. 51.

(٢) المرجع المين فى الهامش السابق الأول ص ٢٦ والثانى ص ٥١ وص ٥٢.

(٣) إيريس حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٢٧١ إلى ص ٢٧٦، وزاهر رياض مرجع سابق ص ٨٨ وص ٨٩.

(٤) عزيز سوريال عطية، المرجع السابق ص ٢٦.

ويعتبر انتصار الإنجيل فى أثيوبيا واحدا من أهم الأحداث العظيمة التي وقعت فى ذلك القرن وتتويجا لجهود الأقباط فى أفريقيا، وزيادة على ذلك فإن من المهم أن نلاحظ أن هناك اتجاها بين المسيحيين الأفريقيين فى عصرنا الحالى إلى الارتباط بالكنيسة القبطية وإن هذا الاتجاه يتزايد وينمو^(٢).

وحتى عام ١٨٨١ كرس بطاركة الإسكندرية مائة وثمانية من رؤساء الأساقفة لكرسى أساقفة الكنيسة الأثيوبية، وعندما توفى الأنبا أثناثيوس رئيس الأساقفة الـ ١٠٨ قرر المجمع المقدس للكنيسة القبطية سيامة ثلاثة أساقفة بالإضافة إلى رئيس الأساقفة ورفع عدد الأساقفة بعد ذلك إلى خمسة فى عام ١٩٣٠^(٣).

وقد بذلت محاولات غير مثمرة لفصل الكنيسة الأثيوبية عن كنيسة الإسكندرية القبطية إبان الاحتلال الإيطالى لأثيوبيا منذ عام ١٩٣٥ حتى عودة الامبراطور هيلاسلاسى عام ١٩٤١، وبعد عودة الامبراطور أجريت مفاوضات بين الكنيستين لإدخال التطورات التى حدثت للمسيحية فى الحسبان وهى مفاوضات انتهت عام ١٩٥١ إلى رفع درجة رئيس أساقفة أثيوبيا إلى رتبة المطران ومنحه صلاحيات رسامة أساقفة أثيوبيين^(٤).

وأخيرا تم فى القاهرة بتاريخ ٢٥ يونيو ١٩٥٩ توقيع بروتوكول بواسطة ممثلى كنيسة أثيوبيا وكراسة القديس مرقس، وينص هذا البروتوكول ضمن شروطه على أن بابا الإسكندرية وبطريق الكرازة المرقسية هو خليفة القديس مرقس البشير والرئيس الروحى الأعلى لكنيسة أثيوبيا قد رفع إلى رتبة البطريرك الجاثليق^(٥).

وبعد سقوط الامبراطور هيلاسلاسى أضعف النظام الاشتراكى الجديد الكنيسة الأثيوبية وطبق أساليب قمعية مقنعة^(٦) وانقطعت العلاقات بين كنيسة الإسكندرية وأثيوبيا القبطيتين.

(1) "Les Chrétiens Africains retournent à l'eglise qui est originaire d'Afrique," The Arab World, no. 110 (30 Juillet 1962), p. 53, cite par Atiya, op. cit., supra, p. 26.

(2) "Ethiopie", Le Monde Copte, Paris, 1977, no. 1, p. 43.

(٣) المرجع السابق ص ٤٣.

(4) Le Monde Copte, no. 1 op. cit, supra, p. 43; Velat, B., "L'eglise d' Ethiopie", Dictionnaire de Spiritualité, t. IV, Beauchesne, Paris, 1961, pp. 1453 - 1477.

(5) Legrand, hervé, L'état des religions, La Déconvertte, Le cerf, Paris, 1987, p. 115.

تأثير الأقباط في أوروبا

كان تأثير الأقباط في أوروبا أظهر ما يكون في فرنسا وسويسرا والجزر البريطانية ويمكن تصوير دور الأقباط في أوروبا بما حدث في حالتى نفي بطريرك الإسكندرية العظيم القديس أثناثيوس، وكان النفي الأول قد بدأ في القسطنطينية حيث نفي القديس إلى «تريف»، وأمضى جانبا من عامي ٣٣٦ و ٣٣٧، ومن العسير أن نتصور أنه لم يقيم بالتبشير خلال هاتين السنتين^(١). أما الجانب الأكبر من نفي القديس أثناثيوس فوقع في عام ٣٣٩ حتى ٣٤٦، حيث عاش في ظل الإدارة الرومانية في عهد يوليوس الأول فأخذ يشر وأدخل القواعد الرهبانية التي طورها آباء الصحراء المصريون إلى الحياة الدينية الرومانية كما أسس كنيسة في بلجيكا^(٢).

وفي القرن الرابع ذهب إلى الصحارى المصرية عدد لا بأس به من حجاج الغرب باحثين عن الوحدة والانعزال لكى يتعرفوا على الثقافة القبطية التي عادوا بها بعد ذلك إلى مواطنهم الأصلية. وكان أبرز أولئك الحجاج جون كاسيان (٣٦٠ إلى ٤٣٥) وهو من أبناء جنوب بلاد الغال (فرنسا) وكان والده من الأغنياء وتلقى تعليماً ممتازاً وبعد أن قضى سبع سنين في الصحارى المصرية مع الرهبان الأقباط سيم قسيساً، وربما كان ذلك في روما، قبل أن يستقر في مرسيليا حيث يعزى إليه إدخال نظام الرهبنة المصرية في بلاد الغال (فرنسا).

وأسس كاسيان في مرسيليا ديراً للرهبان وآخر للراهبات على نموذج كينوبى الذى زاره في مصر^(٣).

ويوجد في جزيرة «سان أنورا» في مواجهة كان، دير قديم يشرح فيه الرهبان للزائرين خضوعهم للقواعد التى أرساها القديس «باخوميوس».

وتعد سويسرا من البلدان التي تدين بالكثير للكنيسة المصرية، وقد اشتق اسم مدينة سان موريس في فاله من اسم موريس قائد الفرقة الطيبية (من طيبة) التي كانت

(1) Atiya, Aziz S., "Loeuvre missionnaire..." P. 27.

(2) "relations entre les Eglises d' Alexandrie st de Rome", Le Monde Copte, Paris, 1980 no. 9, p. 36.

(3) Marrou, HIL., "jean Cassien à marseille", dans Revue du Moyen Age Latin, I, 1945. pp. 5 - 26.

ترافق الجيش الرومانى فى هجوم قمعى موجه ضد الغالين عام ٢٨٧. فلما هزم الغاليون أصدر الامبراطور الرومانى مكسيميانوس أمرا إلى الجيش كله بتقديم القرابين إلى الآلهة، غير أن الفرقة الطيبية انسحبت بأمر قائدها موريس إلى أجون التى هى حاليا سان موريس ورفضت المشاركة فى هذه الطقوس الوثنية، وكانت الكتيبة بأسرها تتألف من مسيحيين أقباط جاءوا من الصعيد.

ويقص التاريخ أن موريس ذهب - بالنيابة عن هؤلاء الجنود التابعين له وبالأصالة عن نفسه - إلى القائد الرومانى فقال له: «نحن جنودك ولكننا أيضا خدام الإله الحق، فإذا كنا ندين لك، على الصعيد العسكرى، بالخدمة والطاعة، فإننا مع ذلك لايسعنا أن نترك خالقنا وسيدنا وهو أيضاً خالقك وسيدك رغم كونك تنكره وتجحد، ولقد أدينا اليمين من قبل لله قبل أن نعدك بالولاء ونقسم عليه، وليس بمقدورك أن تثق فى يميننا الثانى الذى أقسمناه إذا حثنا بيميننا الأول».

وكان مصير موريس وكثيرين غيره من الأقباط هو القتل، وأطلق اسم القديس موريس على هذا المكان الذى سرعان ما أصبح مركزاً مسيحياً حول الدير الذى أنشئ هنالك بعد قليل.

وتقول الأسطورة أنه فى لحظة قطع رؤوس هؤلاء الشهداء سمع صوت آت من السماء يخاطبهم: «قوموا لأن الملائكة ستحملكم إلى الفردوس حيث تكللون بأكاليل الشهداء»، فعندئذ قامت أجسادهم وحملوا رؤوسهم فى أيديهم وساروا مسافة حوالى مترين، إلى حفرة أرقدوا فيها، فى المكان الذى يوجد فيه حالياً المدخل الكائن فى قبو الدير الكبير فى زيوريخ^(١).

ويقوم تمثال القديس موريس اليوم فى أحد ميادين سان موريتز، أما جسده فقد دفن فى موضع صار فيما بعد كنيسة للدير المقام وفق السلك الأوغوسطينى فى سان موريس ديفاليه.

ويقص التاريخ علينا أيضاً أن ثلاثة من الأقباط من رفقاء موريس، هم فيلكس وأخته ريجولا واكسوبرا، جاءوا إلى زيوريخ للتبشير بالإنجيل ثم أصبحوا القديسين

(1) Atiya, Aziz S., Le monde Copte, op. cit, supra, no. 3, p. 28, a History..., op. cit, supra, pp., 54 - 55.

الشفعاء لزيوربخ، ويحمل خاتم الشعار الرسمي لزيوربخ رسم أولئك الأقباط
المبشرين الثلاثة الذين قطعت رؤوسهم فحملوها فى أيديهم.

ونضيف أيضاً أن رفات القديس فيكتور (بقطر فى النطق القبطى) مكرمة فى
جنيف.

وتعتبر المسيحية الأيرلندية التى هى بمثابة العامل الذى بث الحضارة فى الحقب
الأولى من العصور الوسطى ابنة لكنيسة الإسكندرية القبطية، وهناك سبعة رهبان من
المصريين مدفونون فى ديزيرت أولدث، وتجد فى احتفالات أيرلندا البدائية وعمارتها
ما يذكر بمصر المسيحية فى العصور السابقة عليها، وقد كان للمبشرين الأقباط تأثير
كبير للغاية فى أيرلندا^(١).

وقد ذكر أن مبشرين من الأقباط نزلوا بالساحل الغربى لانجلترا حيث كانت
للفينيقين منذ قرون عديدة من قبل تجارة مزدهرة، وقد نقل المبشرون إلى أهل
تلك البلاد نظام الحياة الرهبانية المصرية، وهذا يعنى أن المبشرين الأقباط وصلوا إلى
الجزر البريطانية قبل وصول القديس أوغوسطين أوف كتربرى عام ٥٩٧
بوقت طويل^(٢).

وقد سجلت أخبار رحلات المبشرين الأقباط فى كتابات يوخوريوس أسقف
ليون المتوفى عام ٤٥٠، حيث ذكر أن «الرهبان الأقباط قد استقروا فى فرنسا»، كما
نجد تلك الأخبار أيضاً فى ذكر الرهبان السبعة الذين ماتوا ودفنوا فى أيرلندا ويرد
ذكرهم فى صلوات Oengus (انجوس) الطويلة.



فى هذا الفصل الثانى بينا أن انفصال كنيسة روما والإسكندرية ليس قطعية كلية،
وأنه يوجد تقارب بين الكنيستين يمكن أن يؤدى فى نهاية الأمر إلى الوحدة المسيحية.
وبالإضافة إلى ذلك فإن الكنيسة القبطية قد بشرت بالإنجيل فى أفريقيا وأوروبا
وأدخلت المسيحية فى النوبة وأثيوبيا.

(1) Lane POOI, stanley, caire - sketches of its History and social Life, London, 1988, pp.
203 - 204.

(2) Butter, A.J., The Ancient Coptic churches of Egypt, Clarendon press, Oxford, 1884,
Vol. I, P. 15.

3

الأقباط في عصر حقوق الإنسان

الإطار القانوني للاعتراف الدولي بالنصوص الدولية

فى العاشر من ديسمبر ١٩٤٨ تمت الموافقة على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى شكل قرار غير إلزامى، وهو أحد أوائل الأعمال ذات الطابع العالمى الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، ولكنه أثار منذ البداية كثيرا من الريب والاستفسارات من حيث نطاقه القانونى ومدى إيضاحه للالتزامات.

ويرى بعض المؤلفين^(١) أنه من المعتاد القول بأن التوصيات التى تخاطب بها المنظمة العالمية الدول، لا تحمل فى حد ذاتها أى التزام قانونى، وأما من الناحية الرسمية فليس هذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان إلا توصية^(٢).

ومع ذلك فإن هؤلاء الكتاب يذكرون أن ثمة ما يرد على تأكيدهم بأن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ليس إلا قرارا بسيطا ليست له إلا قوة العرف والعادة والأثر الأدبى المعنوى الذى لا يحمل فى طياته أى ارتباط قانونى محدد، فيقولون أنه فى

(1) Ballaoud, Jacques, Droits de l'homme et organizations internationales, Montchrestien, paris, 1984. 46.

(2) Richer, Laurent, Les droits de l'homme et du citoyen, éd. Economica, Paris, 1982, P. 68; Bousseau. Charles, Droit international public, 11 e édition, Précis Dalloz, Paris, 1987, p. 417; SUY, Erick, "Le role du droit international" revue Les Cahiers de Droit, Vol. 28, no. 3, Québec, Septembre 1987. pp. 527.

المحل الأول يمكن للدولة بسلوكها الخاص أن تقبل احترام الإعلان وفي هذه الحالة فإن الصفة الإلزامية لا تأتي من النص في حد ذاته بل من القبول الضمني من جانب الدولة، فهناك يكون ارتباط من طرف واحد هو الدولة^(١).

وفي المحل الثاني فإنه لا يمكن أن تنكر على بعض التوصيات قوتها الأخلاقية والسياسية المهمة. وتلك هي التوصيات التي لها طابع الحث والحض، ومجرد اتخاذ تلك التوصيات إنما يشكل وسيلة ضغط من مجموعة من الدول على الدول الأخرى^(٢).

وسرعان ما أضحى الإعلان العالمي مصدرا ووحيا للعديد من دساتير الدول، وسواء كان ذلك فيما تحويه من مواد أو في التمهيد الذي يقدمها، وكان لذلك الإعلان ولا يزال تأثيره القوي على تطور القانون الدولي.

وإذا كانت رغبة الجمعية العامة للأمم المتحدة قد انصرفت إلى ذلك، فقد استكمل الإعلان العالمي بقرارات تكفل له التطبيق، وهكذا تابعت إضافة المواثيق إليه، فأضيف ميثاق خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وآخر يتعلق بالحقوق المدنية والسياسية توافق معه بروتوكول اختياري، وحيث تمت الموافقة على هذه المواثيق عام ١٩٦٦، فإنها تسرى بعد عشر سنين أي منذ ١٩٧٦، واستلزم الأمر لذلك انتظار الحد الأدنى العددي المطلوب المتمثل في خمسة وثلاثين تصديقا من الدول^(٣).

وعلى هذا فإن أكثر الكتاب يرون أنه ثمة ما يدعو إلى القول بأن مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد أصبحت من قواعد القانون الدولي العرفي، فهي تصبح إلزامية من حيث هي كذلك^(٤).

وتعرف المادة ٣٨ الفقرة (ب) من قانون إنشاء محكمة العدل الدولية العرف

(1) Ballaloud, Jacques, op. cit, supra, p. 46; Jacques, J. P. Eléments pour une théorie de l'acte juridique en droit international public, Paris, 1972, pp. 233, 237.

(2) Ballaloud, Jacques, op. cit, supra, p. 46; Virally, M, L'organisation Mondiale, éd. a. Collin, Paris, 1972, p. 187.

(3) Lageles, Guy, et Vergnaud, Jean ` Louis, La conquête des drpits de l'homme, éd. Le Chercheur Midi, Paris, 1988, pp. 140 - 141.

(4) Kiss, Alexandre, Leré,e de la Déclaration universelle des droits de l'homme dans le développement du droits internationa dans Buletin de l'homme, Nations - Unies, New York, 1988, p. 51.

الدولى بأنه عادات متبعة عامة مقبولة من اتحاد الدول على أنها قانون، ومن الكتاب من يقول بأن ثمة قانونا يعلو إرادة الدول، ويعتبر بذلك هو المصدر الوحيد للقانون الدولي، وقد آل ذلك القانون إلى حال اعترفت فيها به الأغلبية العظمى من الدول، وواقع الأمر أن المادتين ٥٣ و ٦٤ من اتفاقية فيينا بشأن قانون المعاهدات تقران بذلك القانون الأعلى وهو المسمى *JUS Cogens* (١).

وتنطبق فكرة ذلك القانون على القواعد العرفية، وهى ليست إلزامية *Obligatoire* فحسب بل أيضا أمرة *Imperatives* بالنسبة للدول، ويذكر الفقه فى شأن محتوى هذه القواعد القانونية الأمرة أن من بينها، بوجه عام، احترام القواعد المختصة بالحقوق الأساسية للشخص البشرى (٢).

وواقع الأمر أنه من حيث ذلك القانون الأسمى *JUS Cogens* يتطابق مع إرادة الدول الراغبة فى إبرام اتفاقية، فقد كان طبيعيا أن يؤدى ذلك إلى القول بأن محتواه يجب أن يتحدد فى قرار ليست له رسميا صفة المعاهدة الدولية - مثلما هى الحال بالنسبة للميثاقين المتعلقين بحقوق الإنسان - وإنما يتحدد فى مبادئ معلنة بشكل احتفالى رسمى بعد أن تحظى بموافقة جميع الدول، والحال هذه، فإن الإعلان العالمى تنطبق عليه هذه الشروط المشترطة فى ذلك القانون الأسمى، حتى ولو لم يكن ذلك الإعلان، بالمعنى الضيق *Stricto sensu* وأعلى درجة من الاتفاقيات الدولية لأنه ليس إلزاميا من الوجهة الرسمية (٣).

ويمكن أيضا التحدث اليوم بطريقة شرعية عن ميثاق دولى لحقوق الإنسان، كما يمكن أن تضاف إلى مفاهيم الإلزام الأدبى المدونة فى الإعلان العالمى التزامات أخرى قانونية، يمكن أن تشكل بالنسبة لشعوب الدول الموقعة ضمانا حقيقيا لتطبيق المبادئ المحتواة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

وهكذا يمكن أن نعتبر أن المبادئ المعلنة فى الإعلان العالمى لم تعد قاصرة على

(1) Kiss, Alexandre, Op. cit, supra, p. 53; Rousseau, Charles, op. cit, supra, p. 417.

(2) Marks, V. S., "Les Principes et normes de droits de l'homme applicables en période d'extinction", Les dimensions internationales des droits de l'homme, manuel publié en 1978 par l' UNESCO, pp. 228 - 232' Rousseau, Charles, op. cit, supra, p. 417.

(3) Kiss, Alexandre, op. cit., supra, p. 53.

كونها قواعد عرفية للقانون الدولي وإنما تشكل أيضا تقريبا قواعد عليا «Super regles» ليس للدول تجاهلها في أى ظرف من الظروف.

وفى رأينا أن القيمة القانونية والمحتوى الإلزامى للإعلان العالمى لحقوق الإنسان يجدان أساسهما فى المادة ٥٦ من ميثاق الأمم المتحدة، فواقع الأمر أنه قام وفقا لهذا النص ما يدعو أعضاء منظمة الأمم المتحدة إلى التوحد والارتباط فى سبيل التوصل إلى تحقيق الغايات المعلنة فى المادة ٥٥، بالتصرف سواء معا أم فرادى وبالتعاون مع الأمم المتحدة، «المادة ٥٥ فى فقرتها ج».

فمن الآن فصاعدا ينبغي اعتبار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان جزءا مكملًا للقانون الدولى العام والقواعد فى هذا الشأن قاطعة، ومن المعترف به بوجه عام أن النصوص الأساسية فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية للأمم المتحدة المتعلقة بتلك الحقوق إنما تلزم جميع الأطراف على نحو آمر^(١).

ويجب أن تكون هنا القاعدة الأساسية بوجوب احترام المواثيق Pacta sunt servanda فهذه القاعدة الأساسية هى بمثابة الضمان الأفضل للقانون الدولى الإنسانى.

والدول التى تلتزم بهذه المعاهدات والاتفاقيات الدولية، وكذلك قطعا بروتوكولاتها الإضافية، إنما ترتبط وتلتزم على نحو مستقل عن كل قاعدة صريحة، باحترام تلك المعاهدات والاتفاقيات وإعمالها فى شأن كل فرد واقع تحت سلطتها، وإذ وافقت الدول على معاهدات جنيف، فقد أكدت مرة أخرى هذا الالتزام باحترام المعاهدات والاتفاقيات، وهو التزام لصيق بطبيعة كل معاهدة دولية مع ذلك، وهذا الالتزام مذكور فى المادة الأولى العامة التى يجرى نصها هكذا: «تلتزم الأطراف السامية المتعاقدة باحترام وإعمال المعاهدة الحالية وحمل الغير على ذلك فى جميع الظروف»^(٢).

(1) Boen, Théodor Vanm Les dimension internationales des droits de l'homme, Manuel de l' UNESCO destiné à l'enseignement des droits de l'homme dans les universités, UNESCO, 1978, p. 118, EIDE, Asbjoru, "Troubles et tensions intérieures", Les dimensions internationales du Droit humanitaire, publié par L'UNESCO, 1986, p. 283.

(2) SANDOZ, Yves, "Mise en oeuvre du droit international", Les dimensions internationales du droit humanitaire, publié par L' UNESCO, 1986, p. 302.

ويرى الأستاذ جون همفري بأن نصوص الإعلان العالمي، بالإضافة إلى ما لها من سلطة أخلاقية أدبية وسياسية معترف بها حالياً، هي نصوص يمكن التمسك بها أمام القضاء، بما في ذلك قطعاً المواد من الأولى حتى الثانية والعشرين، وقد اكتسبت منذ الآن قوة القانون من حيث هي جزء من القانون العرفي للأمم Droit coutumier des nations^(١). ونحن إذ ننضم إلى رأى الأستاذ همفري، نؤكد أنه قد نشأت موافقة قانونية على القواعد والمبادئ المعلنة في الإعلان العالمي، وهي قواعد ومبادئ معترف بها بوجه عام على أنها جزء من قانون العرف والعادة، ولها بهذه المثابة قوة إلزامية للدول^(٢).

ويمكننا أن نخلص إلى أن القواعد التي يتضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتتضمنها المواثيق الدولية هي قواعد باتة وإلزامية وليست متروكة لأهواء الدول ورغباتها^(٣).

والواقع العملي الآن هو أنه ليس ثمة ناحية من نواحي العلاقات بين الفرد والمجتمع لا تشملها وتنظمها وتحكمها قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان المصدرة بواسطة منظمة الأمم المتحدة والمؤسسات المتخصصة، ولا يكاد يمضي يوم في كل أنحاء العالم دون أن يتمسك أفراد بهذه الحقوق والحريات في مواجهة حكومات بلادهم، أو يطالبوا بأن تطبق حكومات أخرى تلك الحقوق والحريات، فلدينا إذن قواعد دولية تعد إلزامية قصد بها تيسير تطبيق هذه القواعد الملزمة الواحدة وحل المشكلات الناشئة، ومن الحتمي بصفة مطلقة، نظراً للتحدى الكبير الذي يواجهه المجتمع الدولي والقرن الواحد والعشرون قد بدأ، أن يتم احترام وتطبيق القواعد المتفق عليها دولياً في العالم كله، وأن تحترم حقوق الإنسان والحريات الأساسية لكل فرد.

(1) HUMPHREY, John p., Human Rights and the United Nations: A great adventure, Dobbs Ferry, New - York, Transnational Publishers Inc. 1984.

(2) Humphrey, John P., "droits de l'homme et la paix des nations", Revue pour la primauté du droit, publiée par la Commission internationale de Juristes, No. 31, Décembre 1983, Genève, Suisse, p. 64.

(3) ALDEEB ABU SAHLIEH, Sami Awad, Non - musulmans en pays d'Islam, cas de l'Egypte, éditions universitaires Fribourg Suisse, 1979, pp. 311 - 312.

الاتفاقيات الدولية وحقوق الأفراد والأقليات

قام بإعداد ميثاق الأمم المتحدة، الموقع في السادس والعشرين من ديسمبر عام ١٩٤٥، ممثلو خمسين دولة في مؤتمر الأمم المتحدة للمنظمة الدولية الذي انعقد في سان فرانسيسكو فيما بين ٢٥ أبريل إلى ٢٦ يونيو ١٩٤٥.

وتعبر مقدمة الميثاق عن المثل العليا والغايات المشتركة لجميع الشعوب التي اجتمع ممثلو حكوماتها لتكوين الأمم المتحدة.

وترجع العناية التي بذلها واضعو ميثاق سان فرانسيسكو في إبراز حقوق الإنسان إلى التبعات الخطيرة على تلك الحقوق إبان الحرب العالمية الثانية وجرائم إبادة الجنس المنظمة. ولذلك نص في ميثاق الأمم المتحدة على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع «بلا تفرقة تقوم على أساس من الجنس أو النوع أو اللغة أو الدين»^(١).

وليس هناك في ميثاق الأمم المتحدة شيء لا ينبىء عن التطور المذهل الرائع في إنشاء المؤسسات التي استلزمتهما الحماية الدولية لحقوق الإنسان، وتتيح نصوص الميثاق للجمعية العامة وللمجلس الاقتصادي والاجتماعي، وهما من الهيئات الأساسية للأمم المتحدة، صلاحية أساسية في مجال حقوق الإنسان.

وهكذا نجد أنه من بين كافة اللجان التي شكلتها الجمعية العامة أو الجهات والهيئات الأخرى الأساسية التابعة للأمم المتحدة، تتمتع لجنة حقوق الإنسان بوضع خاص، وهذه اللجنة في الواقع هي الوحيدة التي أفرد لها نص خاص بها في الميثاق (المادة ٦٨). «يشكل المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجانا تختص بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية وتقدم حقوق الإنسان وكذلك يشكل كافة اللجان الضرورية لممارسة وظائفه».

وإذ كانت لجنة حقوق الإنسان تتمتع بميزة حقيقية منذ مولدها^(٢) فهي تعتبر من الأجهزة الأساسية التي تفي هيئة الأمم المتحدة عن طريقها بمسئولياتها وواجباتها في المجال الإنساني.

(١) بالإضافة إلى التمهيد فإن عددا من المواد تشير إلى الموضوع: المادة ١ فقرة ٣، المادة ١٣ فقرة ١ (ب)، المادة ٥٥ فقرة (ج)، المادة ٧٦ فقرة (ج).

(2) Marie, J. B., La Commission des droits de l'homme de L'O.N.U., paris, pedone, p. 33.. Ballaloud, Jacques, op. cit., supra, p. 26.

ولقد عملت مؤسسة اليونسكو، وهي إحدى المؤسسات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة، من أجل إرساء قواعد تتعلق بحقوق الإنسان، وتنص الفقرة الأولى من المادة الأولى من الاتفاقية التأسيسية (١٦ نوفمبر ١٩٤٥) على أن المؤسسة ترشح نفسها للمساهمة في الحفاظ على السلام والأمن بتوثيق عرى العلم والثقافة عن طريق التربية والتعليم والتعاون بين الأمم بقصد كفالة الاحترام العالمى للعدالة والقانون وحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز على أساس النوع أو الجنس أو اللغة أو الدين، وهو ما يعترف به ميثاق الأمم المتحدة لجميع الشعوب.

ولا جدال فى أن الدفاع عن حقوق الإنسان مرتبط بالدفاع عن السلام وهو هدف اليونسكو وغايتها، وهذا هو بعينه هدف وغاية نظام الأمم المتحدة بأسره^(١).

وقد أقرت اليونسكو عديداً من النصوص المحددة بحقوق معينة للإنسان، وبالإضافة إلى ذلك فإنه فيما يختص بممارسة حقوق الإنسان نص على إجراءات معينة^(٢) للسماح بالتفتيش على حالات معينة وفحصها، وقد وضعت اليونسكو إجراءات لمعالجة الشكاوى التى يتقدم بها الضحايا فى حالة انتهاك الحقوق الأساسية فى مجالات التعليم والعلم والثقافة والاتصالات.

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان

إن ما يزيد على القرن ونصف القرن يفصل ما بين إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩ والإعلان العالمى الصادر عام ١٩٤٨، الذى كان أول إسهام كبير من جانب الجمعية العامة فى مجال حقوق الإنسان وأقرته الجمعية فى ١٠ ديسمبر ١٩٤٨، ويعتبر أشهر وأكثر الإعلانات المماثلة ذيوعاً^(٣). وقد أعدت ذلك لجنة حقوق الإنسان التى أنشئت وفقاً للمادة ٦٨ من ميثاق الأمم المتحدة ولعب فيه ممثل فرنسا الرئيس «رينيه كاسين» دوراً رئيسياً. ويستوصى الإعلان العالمى إلى حد كبير بالحقوق

(1) LAGELEE, Guy, et Vergnaud, Jean-Louis, op. cit, supra, p. 130.

(2) Thid., p. 131; VASAK, K rédacteur générale de les dimensions internationales des droits de l'homme, (aris, U.N.E.S.C. O., 1980, 780 pages.

(3) Doc. off., Assemblée Générale, 3e session, première, partie, résolution 217 A (III), p. 71, Doc. N.U., A/810, 1948

والحريات التي اعترف بها أساسا الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩، ويدخل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويرجع اتساع مدى الإعلان العالمي إلى عالمية الرسالة التي يحملها وشمولها، فهو يحمل أول إشارة إلى الحريات الأساسية على نحو شامل عام لجميع شعوب الأرض وقد أصبح مصدراً ووحياً للعديد من الدساتير القومية، سواء أكان ذلك فيما تحويه هذه الدساتير من المواد أم في المقدمات التمهيدية لها^(١)، ومارس ذلك الإعلان - ولا يزال - تأثيراً قوياً على تطور القانون الدولي.

ويشهد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالاتساع المذهل لبواعث التفرقة العديدة المذكورة فيه، وقد أضيف لأسباب التفرقة الواردة في ميثاق الأمم المتحدة أسباب أخرى مثل «اللون» و«الأصل القومي» و«الثروة» و«كل وضع آخر» و«الرأي السياسي» و«كل رأي آخر». وبذلك بلغت بواعث التفرقة، التي لم تكن تزيد من قبل على الأربعة المذكورة في ميثاق الأمم المتحدة وقانون إنشاء اليونسكو، اثني عشر باعثاً للتفرقة، ثم أعقب ذلك إضافة باعث ثالث عشر وأخير من بواعث التفرقة ذكرته الاتفاقية الأوروبية ألا وهو «الانتماء إلى أقلية قومية».

وهكذا نجد الفقرة الأولى من المادة الثانية تنص على أن «لكل امرئ أن ينتفع بالحقوق وكل الحريات المعلنة في هذا الإعلان دون أي تمييز، وبصفة خاصة ما كان قائماً على الجنس أو اللون أو النوع (من ذكر وأنثى) أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو المنشأ القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع أو حالة أخرى». وهذا السرد لبواعث التمييز ليس على سبيل الحصر، ويجدر بنا أن نورد هنا نص تعليق اللجنة الفرعية فيما يتعلق بازدياد عدد البواعث المذكورة:

«وقد رأت اللجنة أنها إذ تستكمل تعداد البواعث المحتواة في الفقرة ٣ من المادة الأولى من الميثاق لم تهدف إلى ذلك التعداد وإنما رمت إلى تفسيره، وتحديد بعض الأمثلة له... ويرمى ما كتبه اللجنة الفرعية... إلى أن يظهر أيضاً أن تعداد البواعث التي ذكرها لم يكن على سبيل الحصر»^(٢).

(1) LAGELEE, Guy et Vergnaud, Jean. Louis, La Conquete des droits de l'homme. op. cit., supra, p. 141.

(2) BOUSSUYT, Marc, L'interdiction de la discrimination dans le droit international des droits de l'homme, Etablissements Emile Bruylant, Bruxelles, 1976, p. 47.

ولهذا السبب فإن لفظتي «فيما يتعلق» (as To) الواردتين في النص الإنجليزي واللتين اعتبرتا ذاتي معنى مقيد قد أحل محلها لفظتا: «من مثل» (such as) وقد ترجمت هاتان اللفظتان في النص الفرنسي «كما تكون» qu, ellesoit ولا شك أن الصياغة النهائية لاسيما (بصفة خاصة) notamment إنما تقوى الطابع غير المحصور لذلك التعداد لأسس التمييز وبواعثه^(١).

ونحن نجد أن لفظتي التمييز discrimination والتفرقة distinction مستخدمتان في ميثاق الأمم المتحدة وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي الاتفاقية الأوروبية وفي قانون إنشاء اليونسكو وفي مختلف المواثيق والمعاهدات الدولية التي تتعلق بحقوق الإنسان.

ولهذا السبب يجدر تحديد المعنى الاصطلاحي للفظة «التمييز» التي تستخدم حالياً في القانون الدولي، ويلاحظ رجل القانون أنه في حين تستخدم لفظة التفرقة distinction تارة فإن لفظة التمييز discrimination تستخدم تارة أخرى، وواقع الأمر أنه ليس ثمة أي فارق بين اللفظتين وإنما هي مسألة تتعلق بالأسلوب الإنشائي^(٢).

ويعرف قاموس لاروس القرن العشرين^(٣) وكذلك قاموس كوييه Quillet للغة الفرنسية^(٤) التمييز بأنه «ملكة التبين وإدراك الفرق»، وفي قاموس لاروس الموسوعي الكبير^(٥) Grand Larouss encyclopédique . التعريف التالي: «فعل الفصل وإدراك الفرق ما بين اثنين أو أكثر من الموجودات أو الأشياء التي لا يلتبس بعضها ببعض».

ويعرف القاموس الأبجدي والقياسي للغة الفرنسية Le dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française (le Petit Robert)^(٦) لفظة التمييز بأنها «فعل إدراك الفرق وتمييز الواحد عن الآخر بين شيئين محسوسين من الفكر، و«واقع الفصل بين مجموعة اجتماعية وبين ما عداها من المجموعات ومعاملتها على نحو سيء».

(1) Idib, p. 47.

(2) Ibid, pp. 14-23.

(3) Tome II, Paris, 1929, p. 890.

ويلاحظ هذا القاموس أن هذه اللفظة تأتي من الإنجليزية "Discrimination"

(4) Tome, I, Paris, 1959, p. 554.

(5) Tome IV, Paris, 1961, p. 120.

(6) Paris, 1972, p. 490.

وحاصل هذه التعريفات أن التمييز فيما يتعلق بحقوق الإنسان إنما يعنى تسميته معاملة معينة لأشخاص من البشر، أو فارقا في المعاملة. ويجب إذن في الواقع أن نقارن دائما بين المعاملة التي تتناول شخصا ما والمعاملة التي يتعرض لها سواه في الشأن المعين نفسه، فما أن نتبين فارقا في المعاملة بين شخص ومن سواه فثمة تفرقة أو تمييز، فأى اكتشاف للتمييز إذن إنما يبدأ بالتحقق من «وجود اختلاف في المعاملة»^(١).

وذلك الاختلاف في المعاملة لابد أن يكون قائما على أساس «باعث» كالجنس أو الدين أو اللغة... إلخ، مما نص عليه صراحة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي الاتفاقيات الأخرى الدولية اللاحقة على نحو يرد على سبيل الحصر.

وغنى عن الذكر أن ميدان تطبيق حظر التمييز يقتصر على شئون الحقوق، ولذلك نجد أن الفقرة الأولى من المادة الثانية قد نصت على أن «لكل امرئ أن ينتفع بالحقوق وكل الحريات...» وتنص المادة السابعة من الإعلان المذكور على أن «الجميع سواسية أمام القانون».

فهذه المواد تحظر أية تفرقة في الحقوق المتعلقة بالحياة والحرية وتمنع الاستعباد والتعذيب (المواد من ٢ إلى ٥) وتنص على الحق في الأمان والمساواة أمام القانون والوصول الحر إلى القضاء، وعدم رجعية أثر القوانين الجنائية و ضمانات حقوق الدفاع (المواد من ٨ إلى ١١) وحرية الانتقال وتغيير الإقامة (المادتان ١٣ و ١٤) وحماية الخصوصية (المادة ١٢) وحق الزواج (المادة ١٦) وحق التملك (المادة ١٧) وحرية الرأي والدين والاجتماع والتجمع والانضمام (المادتان ١٨ و ٢٠) والمشاركة في الحياة السياسية والوصول الحر إلى شغل الوظائف العامة (المادة ٢١) وحق العمل والتأمين الاجتماعى والحق النقابى وحق التعليم والحق فى الثقافة (المواد ٢٢ إلى ٢٩).

وأخيرا فإنه لكى يكون ثمة تمييز ينبغى أن يكون هناك تعد على التساوى في المعاملة، وهذا التعدى على المساواة في المعاملة هو العنصر المميز لهذا المصطلح، وواضح أن أى تمييز ينطوى فى طبيعته ذاتها على تعد على المساواة فى المعاملة.

وتورد المواد التي تحظر التمييز عددا معينا من البواعث التي تناظر عددا من الخصائص والصفات الإنسانية: الجنس واللون واللغة والدين... إلخ.. التي يقوم

(1) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 34.

على أساسها التمييز، وهذه المواد عينها تضمن «المساواة أمام القانون» و«الحق في الحماية المتساوية من جانب القانون دون تمييز».

وإضافة إلى ذلك فإن الإعلان العالمي يضمن «حماية متساوية من كل تمييز» والحق في الحماية من كل «تحرّض أو إثارة تدعو إلى مثل ذلك التمييز»، وكل هذه المواد بلا مرأى تمثل إثباتاً واضحاً للأهمية المعلقة على مبدأ «المساواة».

وفى تحليل لأصل المادة السابعة من الإعلان العالمي^(١) التى تنص على أن «الجميع سواسية أمام القانون ولهم الحق فى الحماية المتساوية من جانب القانون دون تمييز، وللجميع الحق فى حماية متساوية من كل تمييز ينتهك هذا الإعلان، ومن كل تحرّض أو إثارة تدعو إلى مثل ذلك التمييز»، ومن المؤكد أن الجملة الأولى من المادة السابعة تذهب إلى أبعد مما تذهب إليه المادة الثانية، حيث إنها لا تحصر المساواة وتقتصرها على الحقوق والممارسة المنصوص عليها فى الإعلان، وإنما تمتد بالمساواة إلى كل القوانين القائمة فى لحظة بعينها فى دولة بعينها^(٢).

ويجدر أن نحلل مختلف أجزاء هذه التعبيرات «الجميع... لهم الحق فى الحماية المتساوية من جانب القانون دون تمييز»^(٣).

■ الحق دون تمييز: فى هذه المادة عنصران متميزان: «الحق و»دون تمييز».

«الحق»: واقع الأمر أن لكل فرد حقاً فيما تمنحه القوانين التى يخضع لها من حماية متساوية. و«الحماية المتساوية من جانب القانون» ليست مبدأً منطبقاً على الحقوق الأخرى ولكنها فى حد ذاتها أيضاً معترف بها على أنها حق شخصى droit subjectif^(٤).

«دون تمييز»: والحق فى الحماية المتساوية من جانب القانون يجب أن يمنح لكل دون تمييز، وهذا هو تطبيق مبدأ «المساواة أمام القانون» على الحق فى «الحماية المتساوية من جانب القانون».

■ حماية متساوية من جانب القانون: وواضح أنه يجب أن يمنح القانون

(1) VERDOODT, Albertm Naissance et signification de la déclaration universelle des droits de l'homme, Louvain, Paris, Nauwelaerts. 1964, pp. III-116.

(2) Ibid., p. 115

(٣) المادة ٧ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

(4) Bossuyt, Marc, op. cit, supra, p. 88.

لجميع الأشخاص حماية متساوية، وهذه اللفظة «متساوية» ليست شيئاً مختلفاً عن الحماية اللاتمييزية، أى الحماية دون تفرقة تحكمية، والحماية التى يمنحها القانون يجب أن تكون متساوية، ويجب ألا تحتوى على عناصر تمييزية، وإذن لا يكفى أن يطبق القانون على نحو لا تمييزى^(١)، وبذلك فإننا نجد أنفسنا على نحو لا مرء فيه أمام شيئين هما «المساواة فى القانون» و«المساواة أمام القانون».

ويجب ألا ننسى القضية التى تؤيدها الأمم المتحدة وتدافع عنها منذ عام ١٩٤٩، والتى بمقتضاها يجب أن تكون كلمة المساواة فى معناها الأوسع بحيث تعنى المساواة بالمعنى الأخلاقى والأدبى والقانونى، والمساواة فى الكرامة والحق، بل وتكافؤ الفرص^(٢) والمساواة فى الواقع والحقيقة يجب إذن أن تكمل مفهوم المساواة فى الحق^(٣) ويمكن أن يعتبر الحق فى المساواة - ولو أنه باق وجازم - ذا وجود فى حد ذاته وبما يجاوز الحقوق المضمونة بواسطة الوثائق الدولية.

وتنص المادة السابعة من الإعلان العالمى على أن «للجميع الحق فى حماية متساوية.. من كل تحريض أو إثارة تحض على مثل ذلك التمييز». ومفهوم حظر كل إثارة تحض على مثل ذلك التمييز هو أقرب إلى «ضمانة الحماية المتساوية والفعالة من كل تمييز» منه إلى «الحق فى حماية متساوية من جانب القانون بلا تمييز»^(٤) وهذا التزام يقع على الدولة التى يجب أن تتخذ إجراءات تشريعية تمنع وتحظر كل دعاية أو إثارة تحريض على التمييز.

وبذلك نخلص إلى القول بأن قناعة المجتمع الدولى، المعبر عنها فى العديد من النصوص وذات الطابع الدولى، ولاسيما فى ميثاق الأمم المتحدة وفى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، تظهر على نحو مقنع مفحم أن التمييز فيما يختص بحقوق الإنسان محظور من قبل القانون الدولى الوضعى^(٥).

(1) Ibid., p. 88; VEGLERIS, Phedon, le principe d'égalité dans la déclaration Universelle et al Convention européenne des droits de l'homme, Mélanges, Ganshof, 1972, vol. 1., p. 568.

(2) Ramcharan, B.G., "Equality and Nondiscrimination" dans the International Bill of Rights, éditeur, L. Henkin, New-York, 1981. p. 253.

(3) Ibid., p. 254.

(4) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 82.

(5) Ibid., p. 110.

ويجدر في هذه المرحلة من دراستنا أن نحلل بعض مواد الإعلان العالمي التي تتناول باعثاً أو معياراً للتمييز مما تحظره نصوص ذلك الإعلان، وفي رأينا أن أهم مادة هي تلك المتعلقة بالحرية الدينية.

■ **الحرية الدينية:** منذ وقت طويل اعترف بمبدأ التسامح الديني عبر عدد كبير من النصوص القانونية، سواء أكانت من دساتير الدول أم من المعاهدات والاتفاقيات الدولية، وفي الوقت الحاضر تحتوى جميع دساتير دول العالم تقريباً بنداً يتعلق بحرية الضمير والديانة^(١). وجاء في الفقرة ٣ من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة ذكر «الدين»... إدراكاً لحقيقة مفادها أن الحرية الدينية ذات تاريخ ملطخ بالدم والعنف.

والإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعتبر أن من الأساسى أن تحمى حقوق الإنسان بواسطة نظام قانونى لكيلا يصبح الإنسان مضطراً، كملاذ أخير، إلى الثورة ضد الطغيان والاضطهاد.

وبناء على ما تقدم، تنص المادة ٢ على أن لكل شخص أن يستمتع بالحقوق وكل الحريات المعلنة في هذا الإعلان دون أى تمييز، ولا سيما ما كان قائماً على أساس من الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الدين.

أما المادة ١٨ من الإعلان العالمي، وهي مخصصة بأكملها للمجال الديني فتقرر: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، وهذا الحق ينطوى على حرية تغيير الدين أو المعتقد وكذلك حرية إظهار دينه وإبداء معتقده، بمفرده أو في جماعة، وسواء أكان ذلك جهاراً أم خفية وذلك بالتعليم والممارسات والتعبد وإقامة الشعائر».

وقد تمت إضافة حرية تغيير الدين بناء على اقتراح السيد/ مالك ممثل لبنان، بسبب الوضع السائد في بلاده، حيث يلجأ إليها أشخاص يضطهدون بسبب إيمانهم الديني أو بسبب كونهم قد تحولوا عن دينهم إلى دين آخر^(٢).

(1) Laligant, Marcel "Le projet de convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse" dans la "protection internationale des droits de l'homme. publié par centre de droit international de l' Institut de Sociologie de l'Université, libe de Bruxelles. édition de l'Université de Bruxelles, Belgique, 1997, p. 106.

(2) ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, Non-musulmans en pays de l'Islam, car de l'Egypte, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, 1979, p. 307, VERDOOT, Anbert, op. cit., supra, p. 177.

عدا أن هذا النص لم يكن من الممكن ألا يثير رد فعل من جانب الدول الإسلامية حيث إن الفقه الإسلامي يظهر عدااء لحرية الدين، وبصفة خاصة عندما يتعلق الأمر بترك الإسلام^(١).

وقد اعترض ممثل المملكة العربية السعودية على حرية تغيير الدين، وانضمت العراق وسوريا إلى ممثل السعودية ولكن بلا طائل فقد رفض اقتراحهم^(٢).

أما عن ممثل مصر، فقد أبدى تحفظا فيما يختص بحرية الدين وبصفة خاصة فيما يتعلق بالحق في تغيير الديانة، وذلك لأن الإيمان الديني، وفقا لما قاله، «يجب ألا يغير بلا ترو أو تفكير، وكثيرا ما يغير الرجل ديانته تحت مؤثرات خارجية كالطلاق». وكان ممثل مصر يخشى من إعلان حرية تغيير الديانة أو المعتقد، يعنى أن الإعلان العالمي سيشجع مؤامرات بعثات تبشيرية معينة معروفة في الشرق تبذل جهودها في سبيل تحويل شعوب الشرق إلى ديانتها^(٣).

ومن الحق القول أن بعض مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية الموافق عليها في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦ المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية، تعلن في صراحة ووضوح الحق في الحرية الدينية^(٤)، ولكن يجب أن نذكر أن الحماية التي تشكلها هذه النصوص غير كافية، أما فيما يختص بالمبادئ التي تحتوي عليها دساتير الدول، فإنها لا تحترم أو تؤدي إلى تفسيرات وتأويلات خبيثة مخادعة^(٥).

وقد وجد ممثل حركة السلام الروماني Pax Rpmاني ، السيد كيرشنر^(٦)، لزاما عليه أن يوضح في هذا الشأن أنه «في بعض البلدان يؤدي التناقض القائم بين الوضع الفعلي والوضع القانوني إلى تقويض ثقة الجمهور في تفسير الحكومات لنصوصها القانونية، ويحدث ذلك بصفة خاصة في المناطق التي يقل فيها عدد المراقبين المستقلين، وحيث تقل حرية الكلمة والطباعة والتجمع وأيضا حيث لا يكون بالفعل

(1) Ibid., p. 307.

(2) Ibid., p. 308.

(3) Ibid., p. 308; Assemblée Générale, 3e Session, séance plénière 180. 1948, p. 913.

(٤) المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة ٩ من الاتفاقية الأوروبية، والمادة ١٣ الفقرة ٣ من الميثاق المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمادة ١٨ إلى ٢٠ فقرة ٢: ٢٦ و ٢٧ من الميثاق المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية.

(5) LALIGANT, MARCEL, op. cit, supra, p. 107.

(٦) المرجع السابق ص ١٠٧ مذكرة ٧.

أمام الذين تقع عليهم إجراءات التمييز إمكان اللجوء إلى حكوماتهم ولا إلى المنظمات الدولية، ونظرا لتزايد الشواهد التي تدل على التمييز والاضطهادات الدينية في مختلف أرجاء العالم، فإن الضمانات التي ترد في الدساتير بشأن الحرية الدينية والتي تعطيها بعض الحكومات لا تبدو مؤكدة تماما، وأن القرار الحكومي الذي يعلن حرية الديانة لا يعنى بالضرورة أن هذه الحرية سوف تحترم في الواقع العملي^(١).

ولا تقتصر الحرية الدينية على مجرد حرية الضمير مع أنه توجد بين الحريتين علائق لا تنفصم، وذلك لأن مضمون الحرية ذاته أكثر ثراء من حرية الفكر، وحق الاجتماع على سبيل المثال جزء متمم للحرية الدينية^(٢).

ويبدو المظهر الفردي لهذه الحرية الدينية، في المقام الأول، في حق كل فرد في اتباع ديانة ما أو عدم اتباعها أو العدول عنها ولو أن الارتداد عن الإسلام محظور في الفقه الإسلامي^(٣).

وكما سبق أن بينا^(٤) فإن النص على هذا الحق في المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد أثار معارضات من قبل بعض ممثلي الدول العربية^(٥).

وتستتبع الحرية الدينية، في المقام الثاني، الممارسة الحرة للديانة المختارة، وذلك بمعنى الحق في الإظهار العلني للمعتقد وممارسة العبادة وإقامة الشعائر والطقوس، وبالأخص الحق في إتمام الحج إلى الأماكن المقدسة في داخل البلد وكذا القيام بالموكب الدينية^(٦).

وكذلك تتضمن الحرية الدينية، في المقام الثالث، الحق في أن يكون المرء محميا بواسطة القانون والقضاء من كل فعل يمثل تعديا على الممارسة الحرة لديانته.

وعلاوة على ذلك فإن الحرية الدينية تنطوي، في المقام الرابع، على الحق في إقامة احتفالات العبادة والحق في الاجتماع في أماكن مناسبة لإقامة الاحتفالات الدينية،

(١) المرجع السابق ص ١١٣.

(2) Rondot, P., "La laïcité en pays musulman", La Laïcité (P.U.F.), Paris, 1960, p. 114-136.

(٣) انظر أعلاه البند ٤٠ إلى ٤٣.

(4) LANARES, P., La Liberté religieuse dans les conventions internationales. These Genève, 1964, pp. 209-212; ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, op. citm supra, pp. 307-308.

(5) LALIGANT, Marcel, op. cit., supra, p. 113

ومن ثم الحق فى تأسيس وإقامة بيوت العبادة (كالكنائس والمساجد ومعابد اليهود وغيرها) والمحافظة عليها^(١).

وفى المقام الخامس ينطوى حق الحرية الدينية على حرية تدريس وتلقين التعاليم والمعتقدات الدينية ومن ثم الحث فى إقامة مؤسسات للتعليم الدينى البحت، مثل المدارس الإكليريكية، وكذلك حق الوالدين فى تنشئة أطفالهما على الديانة التى يختارونها وتلقينهم لغات الشعائر والتقاليد إلخ، وذلك مع ما يتبعه من حرية الطبع وحرية حيازة وكتابة وطبع ونشر الكتب والأعمال المكتوبة والمجلات والصحف مما تكون رسالته تعليم الديانة ونشرها.

نجد إذن على وجه التحديد أن الحرية الدينية تقتضى وتتطلب كافة الحريات العامة تقريبا، ولئن لم تكن أى من تلك الحريات العامة مقصورة على الحرية الدينية فإنها جميعا لا غنى عنها من أجل تحقيق تلك الحرية الدينية^(٢)، التى يقع على الدول واجب والتزام باحترامها وحمايتها وأيضا تشجيعها.

■ **التعليم:** تناول المادة ٢٦ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان مسألة التعليم الذى يجب أن «يتجه إلى الشخصية الإنسانية بفتح كامل ويرمى إلى تدعيم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية كما يجب أن يشجع «التفاهم والتسامح والوئام بين كل الشعوب وجميع المجموعات فى المجتمع أو المجموعات الدينية»، وتتناول هذه المادة أساسا الحق فى التعليم والحق فى المشاركة الثقافية، وهذا الحق فى التعليم إنما هو حق شخصى، كما أن التعلم يجب أن يكون متاحا للجميع على نحو متكافئ وعلى أساس الجدارة والاستحقاق^(٣).

وإذ نقول ذلك فإنه يجب أن تكون ثمة مساواة حقيقية فى الشروط والظروف التى

(١) المرجع السابق ص ١١٦.

(2) Ibid., p. 118; Cohen Jonathan, Gérard, "L'intolérance raciale", dans les droits de l'homme Droits collectif ou droits individuels, Acte du Colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1980, pp. 170-192.

(3) Les droits de l'homme, droits collectifs ou droits individuels, Acte de Colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979, LGDJ, Paris, 1980, pp. 168-169.

تتيح التمتع بحق مضمون، حيث إننا بإزاء تطبيق مبدأ المساواة على نوع معين من الحالات يمكن أن نفرض عليها حالة من عدم المساواة^(١).

وينطوى حق المشاركة فى الحياة الثقافية على أن لكل فرد الحق فى الثقافة التى يجب ألا تكون حكرا على فئة معينة أو على جماعة سياسية أو جزء من الشعب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحق فى الثقافة يجب ألا يعرف حدودا تتمثل فى المنع أو القمع فى صورة قيود على حرية نشر المعلومات التعليمية والعلمية والثقافية^(٢).

وهذا الحق الفردى أساسى بالنسبة لأعضاء الأقليات الذين لهم حق خاص فى إقامة المدارس والمشاركة فى الحياة الثقافية للدولة فى مجموعها.

■ **الحريات السياسية:** وتنادى المادة ٢١ من الميثاق العالمى لحقوق الإنسان بحق كل شخص فى المشاركة فى توجيه الشؤون العامة لبلاده، وفى التوصل إلى شغل الوظائف العامة فيها، وذلك على أساس من التكافؤ والمساواة، وهذا الحق فى التوصل إلى الوظائف المذكورة يجب أن يمارس دون ما تفرقة، لاسيما ما كان قائما على أساس الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو المنشأ القومى أو الاجتماعى أو الثروة أو أى وضع آخر (المادة ٢ من الإعلان العالمى).

وتشتمل الحقوق السياسية، فى القانون الدولى التقليدى، بصفة أساسية على حق الانتخاب وحق القابلية للترشيح، وواضح أن هذه الحقوق لا تضمن إلا إمكانية أن يصبح المرء منتخبا أو مختارا وأن يصبح موظفا عاما، أى أنها تضمن تكافؤ الفرص فى أن يصبح المرء منتخبا من الشعب أو مختارا لوظيفة عامة من وظائف الدولة ولكنها لا تتيح الحصول الفعلى على هذه الصفة المتماة^(٣).

■ **الحريات البدنية:** وتتناول المواد من الثالثة حتى السابعة عشرة الحريات البدنية التى يمكن لجميع البشر المطالبة بها، وهذه الحريات تشمل ما يلى على وجه أخص:

(1) KISS, Charles Alexandre, "Les minorités et le droit à l'égalité, le concept d'égalité: définition et expérience", Les Cahiers de Droit, vol. 27, No. 1, mars 1986, pp. 148-149 (Québec, 1986).

(2) Les droits de l'homme droits collectifs ou individuels, op. cit., supra, p. 169.

(3) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 194.

- ١- الحق فى الحياة وفى الحرية والأمان الشخصى.
- ٢- الحق فى أن يكون المرء فى مأمن من العبودية والتسخير.
- ٣- الحق فى أن يكون المرء فى منجى من التعذيب ومن كل قصاص أو معاملة يتصفان بالغلظة أو اللا إنسانية أو الإهانة والخط من الدرجة والكرامة.
- ٤- الحق فى الاعتراف بالشخصية القانونية فى كل المناسبات.
- ٥- الحق فى حماية متكافئة من جانب القانون.
- ٦- الحق فى ملاذ فعال ضد كل الأفعال التى تنتهك حقوق الإنسان.
- ٧- الحق فى أن يكون المرء فى مأمن من القبض عليه أو حبسه أو نفيه تعسفا.
- ٨- الحق فى أن تنظر دعواه أمام محكمة مستقلة غير منحازة.
- ٩- الحق فى أن يعتبر بريئا حتى تثبت إدانته.
- ١٠- الحق فى أن يكون آمنا من أى تدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو إقامته أو محله القانونى أو مراسلاته واتصالاته.
- ١١- حق كل شخص فى التجول كما يشاء وفى اختيار محل إقامته.
- ١٢- حق كل فرد فى الزواج وتكوين أسرة.
- ١٣- حق التملك.

■ حق الزواج: تنص المادة ١٦ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على مايلى:

- ابتداء من سن البلوغ يكون لكل رجل وامرأة، دون أى قيد فيما يختص بالجنس أو الجنسية أو الديانة، الحق فى الزواج وتكوين أسرة، ولهم حقوق متكافئة فيما يختص بالزواج، خلال الزواج والافتراق على حد سواء.

- ولا يجوز إبرام الزواج إلا بموافقة اللذين سيكونان زوجين موافقة حرة كاملة.

وكان مندوب مصر، قد أبدى فى وقت التصويت على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، أن ثمة قيودا وحدودا معينة فيما يختص بزواج النساء المسلمات من أشخاص ينتمون إلى ديانة أخرى، وأن هذه القيود ذات طبيعة دينية، ومن حيث إنها موحى بها من ذات روح الديانة الإسلامية، فلا يمكن إلا أن تؤخذ فى الاعتبار، إلا

أنها مع ذلك لا تجرح الضمير العالمى ، مثلما هى الحال مثلاً بالنسبة للقيود المتعلقة بالجنسية أو الجنس أو اللون التى توجد فى بلدان معينة^(١).

■ **التمييز فى شأن التوظيف والمهنة:** وافق المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية OIT الذى دعا مجلس إدارة مكتب العمل الدولى إلى عقده فى جنيف حيث انعقد فيها فى ٤ يوليو ١٩٥٨ ، فى جلسته الثانية والأربعين على الاتفاقية رقم ١١١ المختصة بالتمييز فى مجال التوظيف والمهنة^(٢).

ونقرأ فى المادة الأولى من هذه الاتفاقية ما يلى: «لأغراض هذه الاتفاقية فإن مصطلح التمييز» يشمل ما يلى:

- كل تفرقة أو استبعاد أو تفضيل قائم على أساس الجنس أو اللون أو النوع (أى من ذكر وأنثى) أو الرأى السياسى أو الأصل القومى أو المنشأ الاجتماعى، إذا كان من أثر ذلك أن يقوض التكافؤ فى الفرص أو المعاملة أو يغير منهما فى شأن التوظيف أو المهنة.

- وكل تفرقة أو استبعاد أو تفضيل إذا كان من أثر ذلك أن يقوض التكافؤ فى الفرص أو المعاملة أو يغير منهما فى شأن التوظيف أو المهنة مما يمكن تحديده بواسطة العضو صاحب الشأن بعد التشاور مع المنظمات الممثلة لأرباب العمل والعمال. إن وجدت، ومع الجهات الأخرى المختصة.

- وتشتمل لفظتا «التوظيف» و«المهنة» على التوصل إلى التدريب المهنى والتوصل إلى التوظيف وإلى مختلف المهن، كما تشتمل على شروط التوظيف.

وتنص المادة ٣ على أن «كل عضو تسرى بشأنه هذه المادة، يلتزم بصياغة وتطبيق سياسة قومية ترمى إلى تشجيع التكافؤ فى الفرص والمعاملة فى شأن التوظيف والمهنة، وذلك بطرق تتفق مع الظروف والأعراف فى الدولة العضو وبغرض إزالة كل تمييز فى هذا الشأن».

ومن الواضح أن مجال تطبيق الحظر يقتصر على «شئون التوظيف والمهنة» فى هذه

(1) ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, op. cit; supra, p. 307 ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, "La définition internationale des droits de l'homme en Islam" Revue internationale de Droit International public, Paris, 1985, Tome 89/1985/3, pp. 648-649

(2) Nations - Unies, Recueil des traités, vol. 362; 1960;p.31.

الاتفاقية، كما أن الأمور التي ترمى إليها هذه الاتفاقية هي أمور قانونية، بمعنى أن الأمر يتعلق بمصالح محمية قانوناً^(١).

والواقع أن هذه الاتفاقية تحظر كل تمييز في الحقوق المتعلقة بالتوظيف أو المهنة أو التعليم، وأن الاعتراف والتمتع «بالحق» في التوظيف والمهنة «والحق» في التعلم والتدريب وممارسة هذين الحقين، كل ذلك يجب أن يكفل «دون تمييز».

مناهضة التمييز في مجال التعليم: وقد وافق المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، المنعقد في باريس في المدة ما بين ١٤ نوفمبر إلى ١٥ ديسمبر ١٩٦٠ في دورته الحادية عشرة، على هذه الاتفاقية المتعلقة بمناهضة التمييز في مجال التعليم^(٢).

ونقرأ في المقدمة التمهيدية ما يلي: «حيث يعتبر التمييز في مجال التعليم بمثابة انتهاك للحقوق المبينة في هذا الإعلان، وحيث إن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، بمقتضى أحكام قانونها الأساسى، تقصد إلى أن تقيم التعاون بين الدول بقصد أن يكفل «للجميع» الاحترام العالمى لحقوق الإنسان و«فرصة متكافئة في التربية والتعليم»؛ وإدراكاً من منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة بأنه يجب تبعا لذلك فيما يختص بتنوع أنظمة الدول فيما يتعلق بالتربية والتعليم، ألا يقتصر الأمر على حظر التفرقة في مجال التربية والتعليم، ولكن أيضاً وبالمثل أن يتم تشجيع «تكافؤ الفرص والمعاملة لجميع الأشخاص في هذا المجال».

ونقرأ في المادة الأولى من الاتفاقية:

١- لأغراض هذه الاتفاقية فإن لفظة التمييز تشتمل على كل تفرقة أو استبعاد أو قيد أو تفضيل قائم على أساس الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الديانة أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو المنشأ القومى أو الاجتماعى أو الحالة الاقتصادية أو المولد، إذا كان غرضه أو أثره تقويض أو تغيير التكافؤ في المعاملة فيما يختص بالتربية والتعليم وبالأخص ما يلي:

- إبعاد أى شخص أو مجموعة عن التوصل إلى الأنواع أو الدرجات المختلفة للتربية أو التعليم.

(1) Bossuyt, Marc, op. cit., supra, p. 35.

(2) Nations Unies, Recueil des traités, vol. 429, 1962., p. 93.

- قصر تربية أو تعليم أى شخص أو مجموعة على مستوى منخفض.

- ومع التحفظ الوارد فى المادة ٢ من هذه الاتفاقية الخاص بإقامة مؤسسات تربية وتعليم منفصلة لأشخاص أو جماعات أو المحافظة على بقاء مثل تلك المؤسسات.

٢- ولأغراض هذه الاتفاقية فإن «التربية والتعليم» يقصد بها مختلف أنواعهما ودرجاتهما ومستوياتهما ونوعياتهما وكذلك الشروط التى تعطى بها».

وقد تعهدت الدول، بمقتضى التصديق على هذه الاتفاقية، بأن تلغى كافة النصوص التشريعية والإدارية وتوقف كافة الإجراءات الإدارية التى تحمل تمييزاً فى مجال التربية والتعليم^(١).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الدول تعتبر قد ارتبطت بأن تتخذ الخطوات اللازمة عند الضرورة بالطريق التشريعى لكيلا يكون ثمة أى تمييز فى «قبول التلاميذ فى مؤسسات التربية والتعليم»^(٢).

وكذلك ارتبطت الدول بالألا تسمح فيما يختص برسوم الدراسة وتخصيص المنح الدراسية وكل أشكال المساعدة والعون للطلبة ومنح التصريح والتسهيلات التى يمكن أن تكون ضرورية لمتابعة الدراسة فى الخارج، بأى فرق فى المعاملة فيما بين المواطنين من جانب السلطات العامة، إلا ما كان قائماً على أساس الجدارة أو الاحتياجات^(٣).

وكذلك ارتبطت الدول بالألا تسمح بأى تفضيل أو قيد يكون قائماً على أساس كون الطلاب منتسبين إلى مجموعة معينة^(٤) وذلك فيما يختص بالمساعدة التى قد يتم تقديمها، أيا كان شكلها، بواسطة السلطات العامة أو مؤسسات التعليم.

وكذلك فإن الدول الأطراف فى هذه الاتفاقية ارتبطت بأن ترسم وتطور وتطبق سياسة قومية ترمى إلى تشجيع تكافؤ الفرص والمعاملة فيما يختص بالتعليم، وأن تتيح التوصل إلى التعليم العالى للجميع فى ظل المساواة الكاملة وعلى أساس مقدرات كل فرد، وأن تكفل أن ينفذ الجميع الالتزام المدرسى الذى يفرضه القانون وأن تكفل «دون تمييز الإعداد لمهنة التدريس»^(٥).

(٢) المادة ٣ (ب) من الاتفاقية.

(٤) المادة ٣ (د) من الاتفاقية.

(١) المادة ٣ (أ) من الاتفاقية.

(٣) المادة ٣ (ج) من الاتفاقية.

(٥) المادة ٤ (أ) (د) من الاتفاقية.

وتقرر المادة الخامسة من الاتفاقية بأن الدول الأطراف فى هذه الاتفاقية تتفق على ما يلى:

- إن التعليم ينبغى أن يرمى إلى تشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية وأنه يجب أن ييسر ويشجع الفهم المتبادل والتسامح والصداقة فيما بين الأمم والمجموعات العرقية أو الدينية.

- أن تكفل وفقا لطرق التطبيق الخاصة بتشريع كل دولة، التعليم الدينى والأخلاقي للأطفال وفقا لمعتقدات كل منهم، وبالإضافة إلى ذلك فإنه ينبغى ألا يلزم أى شخص أو أية مجموعة على تلقى تعليم دينى لا يتفق مع معتقداتهم.

وأنه ينبغى أن يعترف للمتممين إلى الأقليات فى الدولة الواحدة بالحق فى ممارسة الأنشطة التربوية والتعليمية الخاصة بهم بما فى ذلك إدارة المدارس، وذلك وفقا لسياسة كل دولة فيما يتعلق بالتعليم واستخدام لغتهم الخاصة أو تدريسها.

■ **الاتفاقية الدولية بشأن إزالة كافة أشكال التمييز العنصرى:** تم إقرار هذه الاتفاقية بواسطة الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢١ ديسمبر ١٩٦٥ وهى تمثل الإدارة القانونية الأكثر تفصيلا فى مجال إزالة أشكال التمييز العنصرى والعرقى وقد أصبحت سارية بعد الـ ٢٧ تصديقا المطلوبة فى ٤ يناير ١٩٦٩^(١).

ونقرأ فى المقدمة التمهيدية لهذه الاتفاقية الدولية ما يلى:

«إن الدول الأطراف فى هذه الاتفاقية، إذ تدخل فى الاعتبار أن ميثاق الأمم المتحدة قائم على أسس الكرامة والمساواة بين جميع البشر، وأن جميع الدول الأعضاء قد التزمت بأن تتصرف معا وفردا بالتعاون مع المنظمة بهدف التوصل إلى أحد أهداف الأمم المتحدة وهو تطوير وتشجيع الاحترام العالمى والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، دون تمييز قائم على أساس من الجنس أو النوع أو اللغة أو الدين.

وإذ تدخل فى الاعتبار أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يعلن أن جميع البشر يولدون أحرارا متساوين فى الكرامة والحقوق، وأن لكل أن يتفجع بكل الحقوق

(1) LAGELEE, Guy, et VERGNAUD, Jean-Louis, La conquête des droits de l'homme, op. cit., supra, p. 177.

والحرىات المعلنة فله دون ما تمىيز أيا كان، ولا سيما ما كان على أساس الجنس أو اللون أو المنشأ القومى.

وإذ تدخل فى الاعتبار أن جمىع البشر متساوون أمام القانون وأن لهم الحق فى حماية القانون من كل تمىيز ومن كل تحرىض على التمىيز.

وإذ تدخل فى الاعتبار أن الإعلان الصادر عن الأمم المتحدة بشأن إزالة كافة أشكال التمىيز العنصرى فى ٢٠ نوفمبر ١٩٦٣ (القرار ١٩٠٤ (١٨) للجمعية العامة) يؤكد رسمىيا ضرورة الإزالة السرىعة لكافة أشكال ومظاهر التمىيز العنصرى فى كل أجزاء العالم وكفالة التفاهم واحترام كرامة الشخص البشرى.

وإذ تؤكد من جدىء أن التمىيز بين البشر لبواعث قائمة على أساس من الجنس أو اللون أو الأصل الإثنى (العرقى) إنما هو عقبة، فى سبىل التعاىش السلمى المتآلف بين الأشخاص فى داخل الدولة الواحدة.

وإذ تتابع بانتباه روح الاتفاقىة فىما يختص بالتمىيز فى شأن التوظف والمهنة والاتفاقىة الخاصة بمناهضة التمىيز فى مجال التربة والتعليم، وهما الاتفاقىتان اللتان أقرتا على التوالى بواسطة منظمة العمل الدولىة فى ١٩٥٨ ومنظمة الأمم المتحدة للتربة والتعليم والعلوم والثقافة فى ١٩٦٠.

وإذ ترغب فى إنفاذ وإعمال المبادئ المعلنة فى إعلان الأمم المتحدة الخاص بإزالة كافة أشكال التمىيز العنصرى وكفالة اتباع كافة الإجراءات العملىة لهذا الغرض بأسرع ما يمكن، تتفق على ما يلى...».

تعرف المادة الأولى عبارة «التمىيز العرقى أو العنصرى» على أن المبدأ يستهدف إزالة كل «تدمىر أو استبعاد أو تقىيد أو تفضىل ما يقوم على أساس الجنس أو اللون أو الأصل أو المنشأ القومى أو العرقى» وأن ذلك التمىيز يكون الغرض منه أو نىجته هدم نهضة حقوق الإنسان والحرىات الأساسىة فى المجالات السىاسىة والاقتصادىة والاجتماعىة والثقافىة أو فى كل مجال آخر من الحىاة السىاسىة أو تعرىض تلك الحقوق والحرىات والتمتع بها أو ممارستها فى ظل المساواة للخطر^(١).

وعند ذكر الأشكال المتعددة للتمىيز العنصرى يتسع التعرىف فىشتمل بالإضافة

(١) المرجع السابق ص ١٨٠.

إلى الانحياز؛ التمثل فى كون مجموعة من مجموعات المجتمع أقل من غيرها بسبب الجنس، الانحيازات القائمة على أساس اللون أو السلالة أو المنشأ القومى أو العرقى وهذا الأخير له علاقته باللغة والمنشأ الاجتماعى بل وأيضا الديانة^(١) وإن كانت هناك تمييزات معينة تترج فيها الديانة والجنس، وعلى مستوى الرقابة، يمكن أن نتصور أن يتمسك البعض بأن بعض الممارسات التمييزية لا تعد انتهاكات للاتفاقية التى تحظر التمييز العرقى، وإنما هى تتعلق بالمجال الدينى وهو مجال لا تنظمه الاتفاقية^(٢).

وفى رأينا أن تعريف التمييز العرقى واسع غير مقصور ويجب أن يشمل على كل من الجنس والديانة.

وفى هذه الاتفاقية الدولية، على الدول أن تتبع سياسة فعالة لمناهضة التمييز، بأن تتبع الوسائل المناسبة فى النظام القانونى الداخلى (المادة ٢)، وعلاوة على ما تقدم فإن الدول ينبغى أن تدين كل دعاية ومواد مبثوثة مما يقوم على أساس تفوق جنس أو مجموعة، وتدين التحريض على التمييز العرقى والعنف، وأن تحل كافة المنظمات التى تشجع مثل تلك الدعاية (المادة ٤).

وقد سردت «المادة ٥» الحالات الملموسة لأشكال التمييز وهى تجرى هكذا:

«طبقا للالتزامات الأساسية المبينة فى المادة الثانية، تتعهد الدول الأعضاء بمنع وإزالة التمييز العنصرى بكافة أشكاله وبأن تضمن حق كل فرد فى المساواة أمام القانون، دون تمييز قائم على أساس الجنس أو اللون أو المنشأ القومى أو العرقى، ولا سيما فى التمتع بالحقوق التالية:

- الحق فى المعاملة المتساوية أمام المحاكم أو أى جهاز آخر يقوم بتوفير العدالة.
- الحق فى أمن الشخص وحماية الدولة له من وسائل العنف أو سوء المعاملة إما من جانب موظفى الحكومة أو أى فرد أو مجموعة أو مؤسسة.
- الحقوق السياسية، وبالأخص الحق فى الاشتراك فى الانتخابات والتصويت

(1) Vincensinim Jean-Jacques, Le livre des droits de l'homme, Edition Robert Laffont, Paris, 1985, pp. 168-169.

(2) Juvigny, V.P., La France devant la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, Revue de droits de l'homme, No. 1, 1972, p. 228; COHEN JONA THAN, Gérard, "L'intolérance", Les Droits de l'homme, droits collectifs ou droits individuels, Actes du Colloque des Strasbourg, LGDJ, Paris, 1980, pp. 172-173.

والترشيح، وفقا لنظام الاقتراع العام والمتكافىء، والحق فى المشاركة فى الحكم، وكذا فى إدارة الشؤون العامة على جميع المستويات، والحق فى التوصل إلى الوظائف العامة وفقا لشروط المساواة.

- الحقوق المدنية الأخرى، وبالأخص ما يلى:

- الحق فى التجول من مكان لآخر بحرية واختيار محل الإقامة داخل الدولة.

- الحق فى مغادرة البلاد، بما فيها بلد الشخص ذاته، والحق فى العودة إلى بلده.

- الحق فى الحصول على جنسية.

- الحق فى الزواج واختيار الشريك فى الزواج.

- حق كل شخص، سواء أكان ذلك بمفرده أم مع جماعة، فى التملك.

- الحق فى التوارث.

- الحق فى حرية الفكر والضمير والعقيدة.

- الحق فى حرية الاجتماع والانضمام على نحو سلمى هادىء.

- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبالأخص ما يلى:

- الحق فى العمل، والاختيار الحر للعمل بشروط منصفة وعادلة ومرضية، والحق فى

الحماية من البطالة، وفى مرتب مكافئ لعمله، والحق فى مكافأة عادلة و مرضية.

- الحق فى إنشاء النقابات والانضمام إلى النقابات.

- الحق فى المأوى.

- الحق فى الصحة، والعناية الطبية، والتأمين الاجتماعى، والخدمات الاجتماعية.

- الحق فى التربية والتعليم وفى التدريب المهنى.

- الحق فى المشاركة فى الأنشطة الثقافية بشروط متكافئة.

- الحق فى التوصل إلى كافة الأماكن والمواضع والخدمات المخصصة لاستعمال

الجمهور مثل وسائل المواصلات والفنادق والمطاعم والمقاهى والملاهى والمتنزهات.

وتقرر المادة السادسة من هذه الاتفاقية أن الدول الأعضاء تكفل لكل شخص

خاضع لولايتها حماية فعالة وطريقا فعالا للجوء إلى المحاكم وأجهزة الدولة وذلك

فى مواجهة كافة أفعال التمييز العنصرى التى يمكن، على خلاف الاتفاقية، أن تنتهك

حقوقه الفردية وحرياته الأساسية، وكذلك الحق فى المطالبة أمام تلك المحاكم بالتعويض أو الترضية العادلين والكافين عن أية أضرار يمكن أن يصبح متضررا منها بسبب مثل ذلك التمييز.

وأخيرا فإن الدول التزمت بأن تتخذ إجراءات فورية فى التعليم والتربية بهدف مناهضة الانحيازات والتعصبات، وتشير الاتفاقية إلى الوثائق التى سبق أن أدانت التمييز العنصرى وهى: ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى والإعلان الخاص بإزالة كافة أشكال التمييز العنصرى والعرقى.

ونتوه هنا بأن هذا الالتزام بعدم التمييز العنصرى هو التزام ذو طبيعة مطلقة، بمعنى أنه يفرض ذاته على كافة *erga omnes* سواء أكان ذلك فى مواجهة السلطات العامة أم فى مواجهة الأشخاص الطبيعيين والأشخاص المعنويين من القطاع الخاص.^(١) وهذه الصفة المطلقة ناشئة بوضوح عن المادة ٢ من الاتفاقية حيث إن «كل دولة عضو فى الاتفاقية تلتزم ألا تسمح بأى فعل أو ممارسة تمييز ضد الأشخاص أو مجموعات من الأشخاص أو المؤسسات أو تشارك فيما ذكر، وأن تعمل بوجه عام ومطلق على أن تلتزم جميع السلطات والمؤسسات العامة القومية والمحلية بهذا الالتزام، وإضافة إلى ذلك فإن كل دولة يجب أن تحظر التمييز العنصرى الذى يمارسه الأشخاص أو مجموعات من الأشخاص أو المنظمات والهيئات، وذلك بكافة الوسائل المناسبة وأن تضع حدا لذلك التمييز وتنتهيه (المادة ٢ / ١ / د).

وبذلك يمكن القول بأن الحق فى عدم التمييز العنصرى هو حق فردى أساسا ويمكن التمسك به فى مواجهة الجميع، وهو الحق فى الانتفاع، على وجه المساواة مع الجميع، بالتمتع بكافة الحقوق الأساسية وممارستها، بما فى ذلك ممارسة حقوق جماعية معينة، مثل الحق فى الانتماء إلى الجماعات على اختلاف أنواعها وفى تأسيس تلك الجماعات وفى ممارسة الديانة جماعيا^(٢).

وختاماً فإن هذه الاتفاقية الخاصة بالتمييز العنصرى لا تقتصر حمايتها على الأشخاص أو مجموعات الأشخاص وإنما تمتد إلى المؤسسات التى يمكن أن تصبح ضحية لتمييز فيما يتعلق بشئون التجارة الدولية بسبب جنس أعضائها مثلاً^(٣).

(1) COHEN JONATHAN, Gérard, op. cit., supra, p. 177.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨.

(٣) المرجع السابق - الصفحتان ١٧٨ - ١٧٩.

■ **الاتفاقية الدولية المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:** فى عام ١٩٤٨ أعلنت الجمعية العامة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وكان الأمر يتعلق فى مبدئه بميثاق دولى مستقبلى لحقوق الإنسان تكون له قيمة قانونية فضلا عن قيمته الأخلاقية.

وقد كان إعداد هذه المواثيق الدولية الشهيرة الخاصة بحقوق الإنسان أمرا شاقا مضنيا، فقد كانت مهمة ترجمة مبادئ الإعلان العالمى إلى أحكام اتفاقية تفرض التزامات قانونية على الدول التى تصدق عليها مهمة صعبة.

وقد تحققت المعجزة فى السادس عشر من ديسمبر ١٩٦٦ حيث وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة، كما سبق أن ذكرنا، على مجموعتين من الوثائق: أولاهما ميثاق دولى يتعلق بالحقوق المدنية والسياسية وثانيتهما: ميثاق دولى يتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وقد تطلب الأمر نحو عشر سنين أخرى حتى تحدث معجزة ثانية، هى بدء سريان هذه المواثيق بعد التصديق عليها أو الانضمام إليها من جانب خمس وثلاثين دولة.

وقد تمت صياغة الميثاقين، مادة مادة، أولا فى لجنة حقوق الإنسان ثم فى اللجنة الثالثة للجمعية العامة، والواقع أنه بدأ سريعا أنه يجب قبول ميثاقين متميزين، لأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا يمكن أن تكفل إلا تدريجيا وفقا للموارد التى لدى كل دولة وفى مقدورها^(١).

وقد بدأ سريان الميثاق الدولى المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى ٣ يناير ١٩٧٦^(٢) فى حين بدأ سريان الميثاق المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية وكذا البروتوكول المتعلق به فى ٢٣ مارس ١٩٧٦^(٣).

وكثيراً ما يؤكد أن هاتين الاتفاقيتين تفصلان وتكملان الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ وأنهما تسبغان على الحقوق والحريات المبينة فيه صفة قانونية إلزامية^(٤).

(1) Au-delà l'Etat, le droit international et al defenes des des droits de l'homme, Editions francophones d' Amnesty international, EFAi, Paris, février, 1985, p. 91.

(2) Nations Unies, Recueil des traités, vol. 993, 1976, p. 13

(3) Nations Unies, Recueil des traités, vol. 999, p. 187.

(4) Ballaloud. Jacques, op. cit., supra, p. 58.

وقد أدى تصديق عدد أكبر من الدول على الميثاقين إلى تقوية حماية حقوق الإنسان ودعمها، والميثاقان عبارة عن اتفاقين مبرمين بين الدول ويحددان واجبات الدول تجاه مواطنيها، والدولة التي تصدق عليهما توافق على قواعد معينة وتلتزم قانونيا وأخلاقيا باحترامها، وهذان الميثاقان يقويان الآلية الدولية لحماية حقوق الإنسان بخلق نظام من العلاقات والرقابة على تطبيقهما.

■ **الميثاق الدولي المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية:** يعلن هذا الميثاق ويطور حقوقا اعترف بها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهي حقوق فردية وجماعية في آن واحد وتتعلق بالوضع الاجتماعي للأفراد مندمجين في البيئة المحيطة بهم، وهذا الميثاق يفرض على الدولة التي تصدق عليه أن تشجع تحسين أحوال معيشة سكانها. «التمتع بالحقوق المنصوص عليها... بهدف الارتقاء بالرفاهية العامة في مجتمع ديمقراطي (المادة ٤)». وهو يعترف بحق كل امرئ في العمل (المادة ٨) وفي مرتب عادل منصف (المادة ٧) وفي الأمن الاجتماعي الذي يتضمن التأمينات الاجتماعية (المادة ٩) وفي الصحة (المادة ١٢) وفي التربية والتعليم (المادة ١٣).

■ **الميثاق المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختياري:** هذا الميثاق يكفل حق كل إنسان في الحياة (المادة ٦) وفي الحرية (٩ / ١) وفي أمن الشخص (المادة ١٧).

وترسم المادة ١٤ بأسلوب مفصل للغاية الضمانات القضائية للمساواة أمام العدالة وافترض البراءة، وضمان حقوق الدفاع، وقانونية الجرائم والمخالفات والعقوبات. ويعترف الميثاق بعدد من أشكال الحريات: حرية الفكر وحرية الضمير وحرية الديانة (المادة ١٨) وحرية الاجتماع المسالم الهادئ (المادة ٢١) وحرية الانضمام (المادة ٢٢). كما تعترف المادة ١٢ بحرية التجول والانتقال وحق الاختيار الحر لمكان الإقامة، ويعطى الميثاق ميزة خاصة للأسرة ويتناول، تبعا للميثاق الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، الحق في الزواج وفي الرضاء والموافقة عليه (المادتان ٢٣، ٢٤).

وخصصت المادة ٢٥ من الميثاق للحقوق السياسية (حق الانتخاب وحق الترشيح والوصول الحر إلى الوظائف العامة) وذلك دون أى تمييز مما أعلن في المادة الثانية وتقرر المادة ٢٦ من الميثاق أن «جميع الأشخاص سواسية أمام القانون ولهم الحق دون تمييز في معاملة متساوية من جانب القانون، وفي هذا الشأن فإن القانون يجب أن

يحظر كل تمييز ويكفل للجميع حماية متساوية وفعالة من كل تمييز ولا سيما ما كان قائما على أساس الجنس أو اللون أو النوع (من ذكر أو أنثى) أو اللغة أو الديانة أو الرأي السياسى أو أى رأى آخر أو المنشأ القومى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر.

أما المادة ٢٧ من الميثاق فتتصل بالمشكلة الدقيقة الحرجة للأقليات، وتنص على أنه: «فى الدول التى توجد بها أقليات اثنية (عرقية) أو دينية أو لغوية، يجب ألا يحرم الأشخاص المتمون إلى تلك الأقليات من الحق فى أن تكون لهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين فى مجموعتهم، حياتهم الثقافية الخاصة ولا يحرمون من اعتناق وممارسة ديانتهم الخاصة أو استعمال لغتهم الخاصة».

وبهذه المادة فقد اعتبرت الأقليات الاثنية (العرقية) والدينية واللغوية معترفا لها بحقوق معينة.

وقد خصصت دراسات عديدة ذات قيمة عالية للوضع القانونى للأقليات وللحقوق التى يجب أن تكفل لهم^(١).

ووفقا للقانون الدولى والفقهاء المتواتر من أعلى درجات القضاء الدولى، فإنه مادامت هناك قواعد تكفل المساواة للأقليات، فإن هذه المساواة يجب أن تكون مساواة واقعية، وليست مجرد مساواة رسمية فى القانون «وبهذا المعنى فإنه يجب أن تتجنب مصطلحات القانون وشروطه إقامة معاملة تمييزية تفضيلية». وأن مناهضة التمييز يجب أن تهدف إلى كفالة عدم وجود أى تمييز فى الواقع الفعلى كما فى القانون على حد سواء^(٢)، فالأمر يتعلق إذن «بتحقيق المساواة الفعلية الملموسة بين المتمين إلى مجموعة الأقلية والأفراد الآخرين»^(٣).

وهكذا نجد أن المطلب الأساسى المتمثل فى المساواة فى المعاملة، وهو مطلب تشبع به كل الوثائق الدولية التى تحمى حقوق الإنسان، لا يمكن استيفاءه إلا إذا اتخذت إجراءات إيجابية ومحددة لتحقيق المساواة فعليا^(٤).

(1) Kiss, Charles Alexandre, op. cit. supra, pp. 149-150; SOHN, L., "The rights of minorities", dans The international Bill of Rights, Ed. L. Henkin, New Yourk, 1981, pp. 270-289.

(2) Kiss, Charles Alexandre, op. cit., supra, p. 150.

(٤) المرجع السابق ص ١٥٣.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٢.

ويتجانس مع الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية بروتوكول اختياري مفتوح توقيعاً أو التصديق عليه أو الانضمام إليه أمام الدول، وهذا البروتوكول عبارة عن وثيقة دولية متميزة يمكن للدول أن توقع عليه على نحو مستقل عن الميثاق، وقد بينت بالتحديد في هذه النقطة بالذات الأصالة الكبيرة للميثاق بالنسبة إلى الاتفاقيات الإنسانية الأخرى^(١).

ولأول مرة فإن الرجوع (أى اللجوء) الفردي يجرى توطيده في اتفاقية دولية ترمى إلى الاعتراف بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في أوسع مفهوم للفظ، ولسوء الحظ فإن الدول الأطراف في هذا البروتوكول هي المرتبطة بما جاء به، وبذلك فإن مدى تطبيق هذا البروتوكول مقصور على العدد المحدود من الدول (٣٤) التي وقعت عليه^(٢).

ويحتوى الميثاق المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية على عدد معين من الإجراءات التي قصد بها أن تتيح الإشراف على تطبيقها، وقد عهد بهذه المهمة إلى لجنة من الخبراء المستقلين تسمى لجنة حقوق الإنسان.

ولجنة حقوق الإنسان هي الجهة «التنفيذية» لهذا الميثاق وبروتوكوله الاختياري، وقد تم تشكيلها عام ١٩٧٦ منذ بدء سريان الميثاق، وتحدد المادة ٢٨ تشكيل هذه اللجنة وشروط وأحوال عملها، وتلجأ اللجنة إلى ثلاثة أنماط من الإجراءات في سبيل الإشراف على أعمال وتنفيذ أحكام الميثاق:

■ **تقارير الدول:** وفقاً لنصوص المادة ٤٠ من الميثاق، يتوجب على الدول الأعضاء تقديم تقارير إلى الأمم المتحدة عن «الإجراءات التي تتخذها والتي من شأنها أعمال الحقوق المعترف بها في الميثاق وعن أوجه التقدم المحققة في سبيل التمتع بهذه الحقوق». وتفحص التقارير علناً وفي حضور ممثل الدولة الذي يمكن أن يتم استجوابه^(٣).

■ **اتصال الدول:** وهذا الإجراء يتيح للدولة التي تقدر أن دولة أخرى لا تفي بالتزاماتها فيما يتعلق بالميثاق أن تحيل الوضع إلى لجنة حقوق الإنسان لفحصه، وهذه

(1) BALLALOU, Jacques, op. cit., supra, p. 90.

(2) المرجع السابق ص ٩١.

(3) Au-delà de l'Etat, Le droit international et la défense des droits de l'homme, op. cit., supra, pp. 93-95.

اللجنة لا تفحص هذه الاتصالات إلا بعد أن تتحقق من أن كل إجراءات اللجوء الداخلية قد تم استفادها، وتبحث هذه اللجنة عن حل ودي.

■ **اتصال الأفراد:** ويمكن أيضا للأفراد الذين هم ضحايا انتهاك أى من الحقوق المعلنة فى الميثاق، وبعد أن يستنفدوا كافة طرق اللجوء فى داخل الدولة، أن يوجهوا مخاطبة مكتوبة إلى لجنة حقوق الإنسان، ويجب أن يكون مقدمو مثل تلك المكاتبات من مواطنى الدول التى صدقت على البروتوكول حتى يمكن التقدم إلى اللجنة المذكورة التى تفحص هذه الرسائل فحفا حقيقيا متعمقا بعد أن تتأكد من عدم وجود أية دعوى دولية أخرى للنظر فى الموضوع، وكذلك بعد أن تتأكد من استيفاء جميع طرق اللجوء فى داخل الدولة^(١).

إعلان طهران

هذا النص الذى تم إقراره بالإجماع فى ١٣ مارس ١٩٦٨ فى المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان يذكر مجموع الإجراءات التمييزية القائمة على أساس الجنس أو الدين أو التعبير عن الرأى^(٢)، وقد انعقد هذا المؤتمر الدولى فى طهران فى الفترة ما بين ٢٢ أبريل و١٣ مايو ١٩٦٨ لاستعراض أوجه التقدم التى تحققت منذ إقرار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان قبل عشرين عاما خلت على إصداره، ولوضع برنامج للمستقبل بقصد تشجيع وتنفيذ احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية.

ويعلن هذا الإعلان فى مادته الأولى أن أعضاء اللجنة الدولية عليهم واجب جبرى يتمثل فى الوفاء بالتزامهم الذى قبلوه رسميا بتشجيع وتنفيذ احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية دون ما تمييز قائم على الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الديانة أو الرأى السياسى أو غيره من الآراء.

ونقرأ فى المادة الثالثة من الإعلان «أن الميثاق الدولى المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية والميثاق الدولى المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية،

(١) المرجع السابق ص ٩٥.

(2) VINCENSINI, Jean-Jacques, Le livre des Droits de l'homme, éd. Robert Laffont, Paris, 1985, p. 182.

والإعلان الخاص بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة والاتفاقية الدولية لإزالة كافة أشكال التمييز العنصرى وكذلك كافة الاتفاقيات الأخرى الموافق عليها فى مجال حقوق الإنسان تحت رعاية الأمم المتحدة والمؤسسات المتخصصة والمنظمات المشكلة بواسطة حكومات متعددة والمنظمات الإقليمية قد وضعت قواعد والتزامات جديدة ينبغى على كافة الدول أن تتبعها».

وقد حققت هيئة الأمم المتحدة، منذ إقرار الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، أوجه تقدم هامة فى تحديد القواعد المتعلقة بالتمتع بحقوق الإنسان والحريات الإنسانية وحماية تلك الحقوق والحريات، وتم إقرار الكثير من الوثائق الدولية الهامة خلال هذه الفترة، ولكن يظل الكثير مما يجب عمله لضمان الاحترام الفعلى لتلك الحقوق والحريات (المادة ٤).

وينص هذا الإعلان فى مادته الرابعة على أنه «ينبغى أن تمنح قوانين كل دولة لكل مواطن - أيا كان جنسه أو لغته أو ديانته أو معتقداته السياسية - حرية التعبير والإعلام والمعلومات والضمير والديانة وكذا كل حق فى المشاركة الكاملة فى الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية لبلاده».

وبالإضافة إلى ذلك نقرأ فى المادة السادسة: «يجب أن تؤكد الدول عزمها على التطبيق الفعال للمبادئ التى وطد دعائمها ميثاق الأمم المتحدة والوثائق الدولية الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية».

وفى المادة ٨ يقر: «أنه يجب أن تكون جميع شعوب العالم على علم كاف بأوجه إحداث التمييز وأن تتحد فى سبيل مكافحته، وإن تطبيق مبدأ عدم التمييز، وهو مبدأ مقرر فى ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى لحقوق الإنسان وفى غيرهما من الوثائق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان، هو مهمة بالغة الأهمية وشديدة الإلحاح، سواء أكان ذلك على المستوى الدولى أم على المستوى القومى»^(١).

إن الإنكار الصارخ الواضح لحقوق الإنسان، الذى ينشأ عن الإجراءات التمييزية القائمة على أساس الجنس أو الديانة أو الاعتقاد أو التعبير عن رأى إنما يهين الضمير الإنسانى ويعرض للخطر أسس الحرية والعدالة والسلام فى العالم (المادة ١١).

وبناء على ما تقدم، فإن المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان، وهو يؤكد إيمانه بمبادئ

(١) المرجع السابق ص ١٨٤.

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والوثائق العالمية الأخرى الموافق عليها فى هذا المجال، إنما يحث كافة الشعوب والحكومات على الدفاع عن المبادئ المعلنة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وعلى مضاعفة الجهود لكى يمكن لجميع الأفراد أن يتمتعوا بالرعاية فى جميع النواحي البدنية والعقلية والاجتماعية والروحية على أساس من الحرية والكرامة»^(١).

الميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان والشعوب

إن منظمة الوحدة الأفريقية^(٢) التى تجعل هدفها الرئيسى تطبيق حق الشعوب فى تقرير مصيرها والكفاح ضد التمييز العنصرى لم تبد إلا عام ١٩٨١ الاهتمام الكبير بمسألة حقوق الإنسان^(٣). وقد أدت انتهاكات حقوق الإنسان فى أفريقيا خلال النصف الثانى من السبعينيات إلى جذب الانتباه بصفة خاصة إلى حقيقة التصرفات السيئة لثلاثة من الحكام الذين يعتبر كل منهم ديكتاتورا وتسم تصرفاتهم بالوحشية بصفة خاصة وهم: عيى أمين فى أوغندا، ومايلاس نجوما فى غينيا الاستوائية والامبراطور بوكاسا فى أفريقيا الوسطى، ولم يعزلوا إلا فى عام ١٩٧٩، وبدا واضحا أن مدى وآثار هذه الانتهاكات هامة على المستوى الإقليمى بالإضافة إلى كونها هامة على مستوى دولهم^(٤).

وقد بذلت الدول الأفريقية جهودها لعلاج هذا التأخر فى مجال حقوق الإنسان بعد إدراكها له، وهكذا نجد أنه عند انعقاد الدورة العادية السادسة عشرة لمنظمة الوحدة الأفريقية فى مونروفيا عاصمة ليبيريا فيما بين ١٧ إلى ٢٠ يوليو ١٩٧٩ اتخذ مؤتمر رؤساء الدول والحكومات قرارا بإعداد «ميثاق أفريقى لحقوق الإنسان والشعوب»، ونص بصفة خاصة على إنشاء أجهزة للنهوض بحقوق الإنسان

(١) المرجع السابق ص ١٨٥.

(٢) ميثاق منظمة الوحدة الأفريقية المؤرخ ٢٥ مايو ١٩٦٣.

(3) BALLALOU, Jacques, op. cit, supra, p. 148

(4) Au-delà de l'état, le droit international et la défense des droits de l'homme, EFAI, Paris, 1985. p. 383.

والشعوب وحمايتها وقد اعتمد مشروع الميثاق بواسطة اجتماع وزراء خارجية منظمة الوحدة الأفريقية فى التاسع عشر من يناير عام ١٩٨١^(١).

وقد تم إقرار هذا الميثاق نهائيا فى ٢٨ يونيو ١٩٨١ بواسطة رؤساء الدول الحاضرين فى مؤتمر قمة منظمة الوحدة الأفريقية المنعقد فى نيروبي (كينيا) وأصبح ساريا فى ٢١ أكتوبر ١٩٨٦^(٢).

ويتألف الميثاق الأفريقى من جزئين أساسيين: أولهما يرسخ الحقوق والواجبات الخاصة بالأفراد والتي يجب أن تعترف بها الدول الأعضاء، والثانى يرسم الخطوط الرئيسية لحماية هذه الحقوق ولا سيما اللجنة الأفريقية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب وعملها.

وتحذو الحقوق المذكورة فى الجزء الأول من الميثاق حذو تلك الحقوق الواردة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان إلى حد كبير وأيضا ما ورد فى الميثاق العالمى المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية وكذا الوثائق الدولية المتعلقة بالحقوق الأساسية.

وعلى مستوى الحقوق يخصص الميثاق الأفريقى جانبا هاما للحقوق والحريات الكلاسيكية: المساواة أمام القانون (المادة ٣) وحرمة الشخص الإنسانى (المادة ٤) والكرامة (المادة ٥) والحق فى الأمن والضمانات القضائية الأساسية (المادتان ٦، ٧) وحرية الضمير والديانة مضمونتان مع تحفظ يتعلق بالنظام العام، وعدم جواز عمل شئ من خطوات التقييد التى ترمى إلى الحد من إظهار هذه الحريات (المادة ٨) وحرية الإعلام والانضمام والتجمع (المواد ٩ و ١٠ و ١١).

وثمة حقوق سياسية أيضاً جاء بها نص المادة ١٣ التى تقرر ما يلى:

«لكل المواطنين الحق فى المشاركة الحرة فى توجيه الشؤون العامة لبلادهم سواء أكان ذلك مباشرة أو عن طريق ممثلين مختارين اختيارا حرا وذلك وفقا للقواعد التى يقررها القانون».

(١) BALLALOU, Jacques, op. cit, supra, p. 150.

(٢) من الضرورى موافقة ٢٥ دولة حتى يصبح الميثاق سارى المفعول وفى أول يناير ١٩٩١، صدقت عليه ٤٠ دولة، منها مصر وذلك وفقا لتقرير عام ١٩٩١ لمنظمة العفو الدولية، الطبعة الفرنسية EFFIA باريس ١٩٩١ صفحة ٣٠٧.

- لجميع المواطنين الحق على قدم المساواة فى التوصل إلى شغل الوظائف العامة فى بلادهم.

- لكل شخص الحق فى استخدام السلع والخدمات العامة وذلك على أساس المساواة التامة للجميع أمام القانون.

وتضاف حقوق اقتصادية واجتماعية: حق التملك (المادة ١٤) وحق العمل (المادة ١٥) والحق فى الصحة (المادة ١٦) والحق فى التربية والتعليم والثقافة (المادة ١٧)^(١).

أما الجزء الثانى من الميثاق فينص على إجراءات الحماية أى إحكام الرقابة، وقد عهد بحماية حقوق الإنسان بالشروط المحددة فى الميثاق إلى لجنة أفريقية يمكنها أن تتلقى رسائل صادرة من دول أعضاء فى الميثاق أو رسائل صادرة من الأفراد أو من مجموعات من الأفراد^(٢).

وقد أودعت مصر، كعضو فى منظمة الوحدة الأفريقية، وثائق تصديقها على الميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان والشعوب فى ٣ أبريل ١٩٨٤^(٣).

الإعلان الخاص بإزالة كافة أشكال التعصب والتمييز العنصرية

على أساس الدين أو المعتقد

تمت الموافقة على هذا الإعلان، دون تصويت، بواسطة الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ٢٥ نوفمبر ١٩٨١، ذلك بالقرار رقم ٣٦٥٥^(٤).

ونظرا للأهمية الأساسية لهذا الإعلان فإننا نورد به بكامل نصه، ولهذا الإعلان الذى وافقت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة قيمته القانونية الملزمة، كل الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة، وذلك وفقا للمادة ٥٦ من ميثاق الأمم المتحدة^(٥).

(1) BALLALOU, Jacques, op. cit supra, p. 150.

(٢) المادة ٤٧ إلى المادة ٥٨ من الميثاق الأفريقى.

(3) Egypt Etat d'urgence, le droit et le fait, edit. francophones d'mnesty international, AEFAi, Paris 1989, p. 41.

(4) Au-delà de l'Etat, le droit international et la défense de droits de l'homme, edit. francaises. Amm estie internationale, EFAi, Paris, 1985, pp. 253-257; BALLALOU, Jacques, op. cit., supra, p. 50.

(5) ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, Non-musulmans eu pays d'Islam, cas de l'Egypte, op. cit, supra., p. 311 -312.

وقد جاء فى تمهيد هذا الإعلان ما يأتى:

إن الجمعية العامة، إذ تأخذ فى الاعتبار أن المبادئ الأساسية لميثاق الأمم المتحدة هو ذلك الخاص بالكرامة والمساواة الملازمين بالطبيعة لكل البشر، وأن جميع الدول الأعضاء قد التزمت بأن تعمل، سواء مشتركة معا أم منفصلة، بالتعاون مع هيئة الأمم المتحدة بهدف تطوير وتشجيع الاحترام العالمى والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع دون ما تمييز قائم على الجنس أو النوع أو اللغة أو الديانة.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان تعلن مبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون وحق حرية الفكر والضمير والديانة والمعتقد.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أن احتقار وانتهاك حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وبصفة خاصة الحق فى حرية الفكر والضمير والديانة أو المعتقد، أيا كان ما ذكر، إنما هما بطريق مباشر أو غير مباشر من أسباب الحروب وألوان المعاناة الشديدة التى تبلى بها البشرية وبصفة خاصة فى الحالات التى يستخدم فيها هذا الانتهاك وسيلة للتدخل الأجنبى فى الشؤون الداخلية للدول الأخرى وبما يؤجج نار الحقد والضغينة ضد الشعوب والدول.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أن من الأمور الأساسية الإسهام فى التفهم والتسامح والاحترام فيما يختص بحرية الديانة أو المعتقد وبحيث لا يسمح بوجه عام باستخدام الدين أو المعتقد لأغراض تختلف مع ميثاق الأمم المتحدة والوثائق الأخرى الخاصة بالأمم المتحدة وكذا الأهداف والمبادئ المعلنة فى هذا الإعلان.

وإذ تقتنع بأن حرية الديانة والمعتقد يجب أيضا أن تسهم فى تحقيق أهداف السلام العالمى والعدالة الاجتماعية والصدقة بين الشعوب والقضاء على أيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتفرقة العنصرية.

وإذ تلاحظ بالرضا أنه قد تمت الموافقة، تحت رعاية هيئة الأمم المتحدة والمؤسسات المتخصصة، على بعض من هذه الاتفاقيات الرامية إلى إزالة مختلف أشكال التمييز العنصرى، كما تلاحظ بالرضا بدء سريان تلك الاتفاقيات.

وإذ تشعر بالقلق لمظاهر التعصب ووجود تفرقة فى مجال الديانة أو المعتقد، فإنها

تعلن الإعلان الحالى الخاص بإزالة كل أشكال التعصب أو التمييز القائمين على أساس الديانة أو المعتقد.

المادة الأولى

١- لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والديانة، وهذا الحق ينطوى على حرية أن يكون للمرء ديانته أو أى معتقد يختاره وكذلك حرية إعلان ديانته أو معتقده، سواء أكان ذلك على نحو فردى أم بصورة جماعية، علناً أو على نحو خصوصى فردى، وذلك بالعبادة وأداء الشعائر الدينية والممارسات والتعليم.

٢- ولا شىء يجب أن ينطوى على قيود يمكن أن تحمل اعتداء على حرية الشخص فى أن تكون له ديانته أو معتقده الذى يختاره.

٣- وحرية إعلان المرء لديانته أو معتقده يجب ألا تكون موضعاً لقيود سواء تلك التى ينص عليها القانون والتى تكون ضرورة لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة أو الأخلاقيات أو الحريات والحقوق الأساسية للآخرين.

المادة الثانية

١- ويجب ألا يكون أى شىء موضوعاً للتمييز من جانب دولة أو مؤسسة أو مجموعة من الأفراد أو فرد واحد أياً كانوا بسبب ديانة أى شخص أو معتقده.

٢- ولأغراض هذا الإعلان، يقصد بمصطلحي «التعصب والتمييز القائمين على أساس الديانة أو المعتقد» كل تمييز أو استبعاد أو تقييد أو تفضيل مما يكون قائماً على أساس الديانة أو المعتقد ويكون الغرض منه أو أثره تعطيل أو إزالة أو الحد من الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية على أساس المساواة أو الحد من التمتع بتلك الحقوق والحريات أو ممارستها.

المادة الثالثة

والتمييز فيما بين البشر لبواعث دينية أو بواعث قائمة على أساس المعتقدات يشكل إساءة للإنسانية وتنصلاً من مبادئ الأمم المتحدة ويجب إدانته باعتباره انتهاكاً لحقوق الإنسان والحريات الأساسية المعلنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبينة تفصيلاً في المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وباعتبار ذلك التمييز عقبة في سبيل العلاقات الودية السلمية فيما بين الأمم.

المادة الرابعة

١- وستتخذ جميع الدول إجراءات فعالة لتوقي وإزالة أى تمييز بسبب الديانة أو المعتقد، ولتحقيق الاعتراف والممارسة والتمتع بحقوق الإنسان والحريات الأساسية فى جميع مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

٢- ستبذل جميع الدول جهودها لاتخاذ إجراءات تشريعية أو لإلغاء تشريعات قائمة وفقاً للحالة، بقصد إحداث منع كل تمييز من هذا القبيل، ولاتخاذ الإجراءات المناسبة لمكافحة التعصب القائم على أساس الديانة أو المعتقدات الأخرى فى هذا الصدد.

المادة الخامسة

١- للأبوين، أو للأولياء أو الأوصياء الشرعيين حسب الحالة، الحق فى تنظيم حياة الطفل فى حضانة الأسرة وفقاً لديانتهم على أن يؤخذ فى الاعتبار التربية والتعليم الأخلاقيان اللذان يرون أنه يجب تنشئة الطفل وفقاً لهما.

٢- ويكون لكل طفل الحق فى الحصول على تعليم، فيما يتصل بالدين أو المعتقد، يتفق مع إرادة والديه أو أوليائه أو أوصيائه الشرعيين حسبما تكون الحالة، ولا يجوز

أن يجبره الأولياء الشرعيون، وبحيث تكون مصلحة الطفل هي الموجه الأساسى فى ذلك.

٣- ويجب حماية الطفل من كل شكل من أشكال التمييز القائم على الديانة أو المعتقد، كما يجب أن يربى فى روح من التفهم والتسامح والود بين الشعوب والسلام والأخوة الشاملة واحترام حرية الدين أو المعتقد اللذين يعتنقهما الآخرون ومع الإدراك الكامل بأن طاقته ومواهبه يجب أن تخصص لخدمة نظرائه.

٤- وفى حالة الطفل الذى لا يكون تحت رعاية أبويه أو أوليائه أو أوصيائه الشرعيين، فإن رغبات وأمانى هؤلاء أو أى دليل يتم الحصول عليه بشأن الرغبات والأمانى المذكورة فى شأن الديانة أو المعتقد يجب أن تؤخذ جميعا وعلى النحو الواجب فى الاعتبار وعلى أن تكون مصلحة الطفل هي الموجه الأساسى فى هذا الشأن.

٥- ويجب ألا تؤدى الممارسات الخاصة بديانة أو معتقد مما يربى عليه الطفل إلى إيذاء صحته البدنية أو العقلية أو تطوره الكامل، على أن تؤخذ فى الحسبان الفقرة الثالثة من المادة الأولى من هذا الإعلان.

المادة السادسة

ووفقا للمادة الأولى من هذا الإعلان، ومع التحفظ الخاص بالأحكام الواردة فى الفقرة الثالثة من المادة المذكورة، فإن الحق فى حرية الفكر أو الضمير أو الدين أو المعتقد تنطوى، ضمن ما تنطوى عليه من حريات أخرى، على الحريات التالية:

- حرية ممارسة الشعائر الدينية وإقامة الاجتماعات المتعلقة بإحدى الديانات أو أحد المعتقدات وإقامة الأماكن المخصصة لهذه الأغراض والمحافظة عليها.

- حرية إقامة مؤسسات خيرية أو إنسانية والمحافظة عليها.

- حرية صنع واقتناء واستخدام المواد التى تتطلبها الشعائر أو العادات الخاصة بديانة أو معتقد.

- حرية كتابة ونشر وبث النشرات بخصوص هذه الموضوعات.

- حرية تعليم ديانة أو معتقد فى أماكن مناسبة لهذا الغرض.
- حرية التماس وتلقى المشاركات والإسهامات الاختيارية، سواء أكانت مالية أو بخلاف ذلك، وسواء أكانت من أفراد أو مؤسسات.
- حرية التشكيل أو التعيين أو الانتخاب أو التنصيب بالتوريث للقائمين بالإدارة المناسبين، وذلك وفقاً لاحتياجات وقواعد كل ديانة أو معتقد.
- حرية مراعاة أيام الراحة وإقامة الأعياد والاحتفالات وفقاً لوصايا وقواعد ديانة المرء أو معتقده.
- حرية إقامة اتصالات مع الأفراد أو الجماعات فى شئون الدين والمعتقد على الأصعدة القومية والدولية، والحفاظ على تلك الاتصالات.

المادة السابعة

وتعطى الحقوق والحريات المندى بها فى هذا الإعلان فى التشريع القومى على نحو يجعل كل امرئ قادراً على التمتع بالحقوق والحريات المذكورة ممارسة وفعلاً.

يجب ألا يسفر أى من النصوص الواردة فى هذا الإعلان على أنه يشكل قيداً أو خروجاً على أى حق معلن فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وفى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان

قام المؤتمر الإسلامى فى لندن، الذى يتبع رابطة العالم الإسلامى، بنشر إعلان إسلامى عالمى لحقوق الإنسان فى ١٩ سبتمبر ١٩٨١، وأسبغت عليه الصبغة العالمية بواسطة المجلس الإسلامى الدولى فى مؤتمره المنعقد فى منظمة اليونسكو.

وقد انضمت مصر، وهى إحدى الدول الرائدة فى العالم الإسلامى وعضو فى

رابطة (جامعة) العالم الإسلامي، إلى ذلك الإعلان الإسلامي العالمي بحقوق الإنسان.

وسنفضل الكلام عن هذا الإعلان الإسلامي في الجزء المخصص لانتهاكات حقوق الإنسان.

دخول الأفراد في الاختصاصات القضائية

الدولية والاعتراف بالفرد فيها

كثيرا ما تثار مشكلة ما إذا كان يمكن اعتبار الفرد شخصا خاضعا للقانون الدولي، وقد أورد الفقه القانوني في هذه المسألة إجابتين متعارضتين، فيذهب بعض الكتاب إلى أنه بحسب المبدأ التقليدي في القانون الدولي لا يعتبر الفرد شخصا خاضعا للقانون الدولي، وقد يكون مع ذلك هو المقصود أو المتفجع بقواعد معينة في ذلك القانون، وهي على وجه التحديد القواعد الإنسانية، ولكنه لا يملك على الصعيد الدولي الصلاحية القانونية للتصرف^(١). ويستشهد هؤلاء الكتاب بأساليب الممارسات الدولية والقانون الوضعي، فيعتبرون أن القانون الدولي لا ينظم من العلاقات إلا ما كان بين الدول، وبهذه المثابة فلا يسوغ أن يعتبر الفرد من الخاضعين للقانون الدولي، إذ لا يخضع لهذه القواعد القانونية إلا الدول^(٢) التي هي أشخاصه.

ولكن ثمة كتابا آخرين، من بينهم الأستاذ جورج سل، يأخذون بالرأي العكسي، فيؤكدون أن الفرد رعية للقانون الدولي، بل إن الأفراد هم رعاياه وأشخاصه الوحيدون، كما هو الشأن فيما يتعلق بكل قاعدة قانونية أخرى على وجه أعم^(٣).

وواقع الأمر أن ميثاق الأمم المتحدة يصرح بجلاء في مادته الثانية، الفقرة السابعة، بأنه «ليس في هذا الميثاق ثمة نص أو حكم يصرح للأمم المتحدة بالتدخل في الشؤون التي تتعلق أساسا بالولاية الوطنية لدولة ما (...)» ولكن الميثاق، في نفس الوقت،

(1) BALLALOU, Jacques, op. cit., supra, p. 67.

(2) COLLIARD, Claude - Albert, Institutions des relations internationales, Précis dalloz, (8 ième édit.) Paris, 1985, p. 354.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥٤.

يخضع الدول للالتزام بأن تدفع قدما الاحترام الشامل والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية.

وقد تأكدت الطبيعة الخاصة لحقوق الإنسان في النظام الدولي، ومن ثم نجد الأستاذ دبوي يؤكد في عرضه للحماية الدولية لحقوق الإنسان، المحتوى الأصيل للقواعد المتعلقة لحقوق الإنسان بالمقارنة بالالتزامات التي يتم التعاقد عليها عادة في القانون الدولي، ومن ثم تميز حقوق الإنسان وتفرداها، فيقول: «إن القول بأن حقوق الإنسان متفردة يعنى تأكيد حقيقة مفادها أن كثيرا من الاتفاقات التي تقدم تلك الحقوق والنتائج التي تلتحق بها، لا تتعلق إلا بتلك الحقوق، على الأقل في النظام الدولي»^(١).

ويمكن أن ندرك على نحو أيسر ذلك التفرد الذي تتصف به حقوق الإنسان من ملاحظة قواعد القانون الدولي، من حيث إعمال حقوق الإنسان إنما يقلب في الواقع واحدا من أسس القانون الدولي، وهو مبدأ عدم التدخل، ويصيبه بالاضطراب، وهو اضطراب يعتبر ثمرة لتطور لحق بالقانون الدولي، تسارعت خطاه منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، عندما بدا أن مبدأ عدم التدخل لا يعتبر مرضيا في مواجهة فظائع النظام النازي، وهي فظائع تبين أن الذي يحميها هو التطبيق الدقيق الصارم لمذهب سيادة الدولة الذي يلتصق به مبدأ عدم التدخل^(٢).

ومنذ ذلك الحين، قبلت اللجنة الدولية والدول التي تتألف منها اللجنة أن الأسلوب الذي تعامل به الدولة رعاياها يجب أن ينظر إليه باعتباره من المشاغل المشروعة في النظام الدولي، واتفقت تلك الدول على معايير عليا، تم التوصل إليها بصورة رضائية، يمكن أن تستخدم في المستقبل للحكم على القوانين الداخلية وسلوك الدول ذات السيادة في داخل أقاليم كل منها أثناء ممارستها لولايتها وسلطانها القومية، وهذه المعايير العليا يمكن أن تعتبر الآن أعلى في المرتبة من القوانين بل ومن دساتير كل دولة^(٣).

(1) Dupuy, P. M., "La Protection internationale des droits de l'homme", dans ROUSSEAU, (CH), Droit international public, supplément à la 10 ième édition, Paris, Dalioz, 1984, No. 3, p. 405.

(2) SIEGHART, P., The International Law of Human Rights, Oxford, clarendon Pressm No. 1.7., P. 14.

(٣) المرجع السابق رقم ١ / ٨ ص ١٥ .

وقد أدت حقوق الإنسان في القانون الدولي أيضاً إلى انقلاب آخر في مبادئ معترف بها ومقبولة تقليدياً، وهي مبادئ تقضى بأن الدول والمنظمات الدولية فحسب هي أشخاص القانون الدولي في حين أن الأفراد هم موضوعاته، وذلك أن تأسيس كيانات دولية منحت صلاحية الحكم على سلوك الدول في حماية حقوق الأشخاص (ومن أمثلتها اللجان التي تضع تقاريرها أو المحاكم التي لها ولاية إصدار أحكام تلزم الدول الأعضاء) يهيئ الأساس الذي يعطى للفرد صفة الشخص "Sujet" في القانون الدولي^(١).

إن حقوق الإنسان تشكل مفهوماً من مفاهيم القانون الدولي والقانون الدستوري على حد سواء^(٢). وفي القانون الدولي لحقوق الإنسان نجد أن الأمر يتعلق بالحصول على احترام حقوق الإنسان وتحقيقها أكثر مما يتعلق بتسوية الخلافات بين الدول، ومن ثم فإن الفعل الدولي يخاطب الأفراد ويتوجه إليهم على نحو منهجي منظم وإن اتخذ أشكالاً معينة توافق أسلوبنا ولا تحيد عنه^(٣).

وتفرض المواثيق الدولية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية لعام ١٩٦٦ والتي أكملت بالبروتوكول الاختياري، على الدول التي صدقت عليها، الالتزام بتقديم تقارير دورية عن وسائل حماية حقوق الإنسان في بلادها والإجابات عن الأسئلة التي تطرح عليها فيما يختص بالشكاوى المقدمة من «أفراد» أو «منظمات خاصة» ممن يدعون أنهم ضحايا انتهاك أحد الحقوق المذكورة في الميثاق. ويمكن لأي فرد، حتى ولو كان تابعاً لولاية الدولة التي يتعلق الأمر بها، أن يقدم مثل تلك المخاطبة بعد أن يكون قد استنفد طرق الرجوع واللجوء الداخلية المتاحة، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يجب أن تكون تلك الدولة عضواً في البروتوكول وأن تكون قد اعترفت بصلاحية ولاية اللجنة في شأن تلقي المخاطبات الفردية وفحصها.

وفي نطاق الإطار العام للأمم المتحدة، تسمح الإجراءات المطبقة منذ عام ١٩٧٠

(١) المرجع السابق لسيجهارت.

(2) SZABO, I, "Fondements historiques et développement des droits de l'homme", dans VASEK, K., Les dimensions internationales des droits de l'Homme, Paris, UNESCO, 1978, P. 11.

(3) VASEK, K., op. cit., supra, note 87, p. 712.

بمقتضى القرار رقم ١٥٠٣ الصادر عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى، لأية هيئة تابعة للأمم المتحدة بفحص الشكاوى حتى ولو لم تكن صادرة من ضحايا بل أيضاً من «أى شخص أو مجموعة من الأشخاص، تكون قد نمت إلى علمهم المباشر المؤكد انتهاكات حدثت لتلك الحقوق».

إن الحقيقة التى مفادها أن حقوق الإنسان تعتبر من شئون الجميع هى أحد المبادئ الأساسية التى أعملها القرار رقم ١٥٠٣ والاتفاقيات الدولية الكبرى المتعلقة بحقوق الإنسان، وجميعها تفتح الطريق صراحة أمام الأفراد والمنظمات الخاصة أمام ممارسة حق الرجوع باسم الضحايا وتقديم تقارير عن الوقائع التى تصل إلى علم أى منهم^(١).

وتخول هذه الإجراءات التى وضعت أسسها عام ١٩٧٠ بالقرار ١٥٠٣ الصادر عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى، لجنة حقوق الإنسان بأن تقوم بدراسة متعمقة لتقصى الحقائق عندما تكون تحت يدها معلومات تظهر وجود «نظام متماسك من الانتهاكات الواضحة لحقوق الإنسان والتى تم التحقق منها على الوجه الأصولى». ويمكن أن يكون مصدر الإمداد بالمعلومات متمثلاً فى أفراد أو منظمات غير حكومية مثل منظمة العفو الدولية^(٢).

وقد وضع حكم مماثل فى إطار منظمة اليونسكو بما يمكن معه الاستجابة للمخاطبات الفردية التى تدعى وجود انتهاكات لحقوق الإنسان تدخل فى نطاق صلاحية تلك المنظمة.

فيمكن لأى فرد أو مجموعة من الأفراد مخاطبة المدير العام لليونسكو لعرض حالة فردية ومحددة من حالات الانتهاك عليه أو أيضاً عرض شأن يتعلق بانتهاكات جماعية بطريقة منظمة أو فظيعة لحقوق الإنسان تكون نتيجة إما لسياسة تتعارض مع حقوق الإنسان واردة فى القانون أو غير واردة فيه ولكنها مطبقة فعلاً بواسطة إحدى الدول، أو تكون نتيجة لتراكم حالات فردية تشكل مجموعة متماثلة متفقة فى عناصرها^(٣).

(١) المرجع السابق لمنظمة العفو الدولية ص ٢٧ إلى ٢٩.

(٢) المرجع السابق ص ٧٤.

(3) BECET, Jean - Marie, et Collard, Daniel Les Droits de L'homme, dimensions nationales et internationales, Economica, Paris, 1982, p. 246.

ولما كان نظام الاتصالات من جانب الأفراد منصوحاً عليه في ميثاق ١٩٦٦ الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمستكمل بالبروتوكول، فقد نص أيضاً في الاتفاقية الدولية لعام ١٩٦٥ بشأن إزالة كافة أشكال التمييز العنصري على ذلك النظام. ويمكن أن تقدم إلى لجنة إزالة كافة أشكال التمييز العنصري مكاتبات من أفراد أو مجموعات من الأفراد مما يتعلق بولاية دولة صدقت على الاتفاقية في عام ١٩٦٥ إذا كانت تلك الدولة قد أعلنت اعترافها باختصاص اللجنة (المادة ١٤ / ١) لكي تتسلم تلك المكاتبات وتفحصها وتقتصر تلك اللجنة على فحص المكاتبات دون سلطة الحكم أو توجيه أوامر جبرية إلى الدول^(١).

وفيما يتعلق بالأفراد فإن أفضل ضمانة لهم ولا سيما بالنسبة لحماية الحقوق الفردية، تتمثل بوضوح في إمكانية التقدم إلى محكمة دولية، وهي إمكانية معترف بها لهم.

ويمكن للمرء أن يذكر حالات استثنائية اعترف فيها للأفراد بحق إقامة الدعوى أمام اختصاص قضائي دولي. والمثال الأول كان يتمثل في محكمة العدل لأمريكا الوسطى التي أقيمت فيما بين دول أمريكا الوسطى الخمس بمقتضى اتفاقية واشنطن الموقعة في ٢٠ ديسمبر ١٩٠٧ والتي دامت نحو عشر سنين^(٢).

وبعد الحرب العالمية الثانية، كانت للجنة التحكيم الخاصة بالأموال والحقوق والمصالح في ألمانيا، صلاحية الحكم في أمور الخلافات التي تواجه فيها جمهورية ألمانيا الاتحادية (الفيدرالية) أفراداً بسطاء أو حكومات تتصرف نيابة عنهم^(٣).

ويمكن أن نذكر حق الالتماس الفردي أو الجماعي الذي كان موجوداً في نظام الانتداب أو نظام الوصاية، فكانت ثمة ولاية إدارية أو سياسية ولجنة انتداب أو مجلس وصاية^(٤).

وقد كانت مصر إحدى الدول التي صوتت بالموافقة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما صدقت على الميثاق الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية في ١٤

(١) المرجع السابق ص ٢٤٧.

(2) COLLIARD, Claude - Anbert, op. cit., supra, No. 348, p. 364.

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٥.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٥ ..

يناير ١٩٨٢، غير أنها لم تصدق على البروتوكول المضاف إلى الميثاق، الذي يتيح للجنة حقوق الإنسان فحص شكاوى الأفراد الذين يدعون أنهم ضحايا لتعديات على حقوق الإنسان^(١).

ومع ذلك، فإنه لما كانت مصر قد وقعت على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وعلى ميثاق عام ١٩٦٦، فإن عليها التزاما قانونيا وأخلاقيا باحترام ذلك الإعلان والميثاق وفقا لقاعدة أن الميثاق يفرض الالتزام بتطبيقه "Pacta sunt servanda" وعلى أساس المادتين ٥٥ و ٥٦ من ميثاق هيئة الأمم المتحدة. وستناول فيما بعد مختلف أمثلة الانتهاكات التي ترتكبها الحكومة فى مصر فيما يختص بحقوق الإنسان القبطى.

(1) Egypte, Etat d'urgence, Le Droit et le Fait, op. cit., supra, pp. 41 - 43; Egypte: La loi viole les droits, Edit francophones d'Amnesty International, Paris, 1993, p. 59, Amnistie Internationale, Rapport 91, op. cit., supra, p. 303.

4

الأقباط وتصاعد تيار
الأصولية الإسلامية

مولد أول حركة أصولية إسلامية على مستوى العالم فى مصر

يجدر بنا أن نذكر ما تتصف به الكتابات المختلفة التي ظهرت فى السنوات الأخيرة عن «الصحوة الإسلامية» من عمومية، وفى الغرب، كما فى العالم الإسلامى أيضاً، بدا أن الثورة الإيرانية واغتيال الرئيس السادات قد كشفتاً بجلاء شديد عن حقيقة تطور المسيرة الممتدة حتى باطن الأرض التي تشجع الإسلام السياسى وتجعل من الديانة الأساس الرئيسى لكل شرعية سياسية واجتماعية على الأرض الإسلامية^(١).

وقد كان الذى أوحى بهذا المفهوم العالمى للإسلام فى العصر الحديث مؤسس «جماعة الإخوان المسلمين» «حسن البنا» عام ١٩٢٨، وهى جماعة اتخذت لها شعاراً هو «الإسلام عبادة وإرشاد، دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، طاعة وقوة، كتاب وسيف، وليس من دستور سوى القرآن»^(٢).

وقد كان هذا الشعار «الأمر» الذى أطلقه حسن البنا عام ١٩٢٨ هو العنصر

(1) ROUSSILLON, Alain, "Entre al - jihâd et al - Rayyâd: phénoménologie de l' Islamisme égyptien" Pievue Monde Arabe Maghreb - Machrek, Egypte, 1990, La Documentation Française, Paris, 1990, p. 17.

(2) المرجع السابق ص ١٧ .

المحرك للحركة الإسلامية الأصولية وللموجة الإسلامية التي تمتد في العالم الإسلامي منذ انتصار آية الله الخميني في إيران عام ١٩٧٩ (١).

وواقع الأمر أن المجموعات الإسلامية الأولى لم تنتظر الثورة الإيرانية حتى تبدأ في التشكل والعمل، لأن جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا عام ١٩٢٨ كما ذكرنا، ظهرت بالفعل على المسرح السياسي العالمي عام ١٩٣٦ مؤيدة العرب الفلسطينيين ضد الصهيونية (٢).

هكذا ظهرت الأصولية الإسلامية أول ما ظهرت في مصر في بداية الثلاثينيات، أو بعبارة أدق في عام ١٩٢٨، أي قبل ارتقاء آية الله الخميني للسلطة بنحو نصف قرن، والأصولية الإسلامية هي حركة تنادي بالرجوع إلى الأفكار والممارسات الأساسية التي سادت في بواكير الإسلام والتي أرسى دعائمها النبي محمد، وهي حركة لا تقتصر على معتقدات وممارسات دينية وإنما هي تنبسط فتمتد أيضاً إلى قانون عام للسلوك يجب أن ينظم المجتمع على أساسه، وهذا اللون من الأصولية ينظم ويحكم علاقة الإنسان بالله وعلاقة الناس ببعضهم البعض.

أصبح مؤسس هذه الحركة - الإخوان المسلمين - «حسن البنا» الذي كان مدرسا في المرحلة الابتدائية، المرشد الأعلى للإخوان المسلمين، وقام في عام ١٩٢٨ بتأسيس سبع خلايا للإخوان في الإسماعيلية، وأثبت هذا المعلم أنه داعية نشيط يتمتع بمقدرة تأثيرية عجيبة مردها قوة شخصيته، وكانت رسالته سهلة واضحة: «القرآن دستورنا والنبي زعيمنا، علينا العمل وبالله التوفيق» (٣).

وسرعان ما انتشرت حركة الإخوان المسلمين من الاسماعيلية إلى القاهرة ومنها امتدت إلى كل أرجاء مصر، وبعد ذلك إلى أنحاء العالم العربي حتى إيران، فأصبحت قوة سياسية مرعبة، وأصبح الشيخ البنا أقوى من الحكومة وأكثر شعبية من فؤاد ملك مصر وفاروق خلفه، وأكثر توقيرا من الزعماء الدينيين الرسميين، كما كان

(1) Balta, Paul, les frères Musulmans, L'état des religions dans le monde, La Découverte, Le Cert, Paris, 1987, p. 589.

(2) DIGARD, Jean - Pierre, L'avenir du mouvement islamiste, L'état des religions dans le monde, op. cit., supra, p. 24.

(3) HEYKAL, Mohamed, L'automne de la colère, Editions Ramsay, Paris, 1983, p.140.

غنياً أيضاً بما يصبه في النشرات المنتظمة التي كان يصدرها كل شهر ويبيثها في كل أنحاء البلاد، وأدى ذلك إلى انتشار أتباع الخلايا العديدة للجماعة.

وتغلغل الإخوان المسلمون في الجيش والقضاء والشرطة والتعليم، وبالجحمة فقد تغلغلوا في جميع الجهات، وانتفع الإخوان بمساندين سرين لهم قائمين في الممالك العربية المجاورة، وهكذا ولدت ثورة إسلامية وبدأت تخطو خطواتها الأولى^(١)، وكان الهدف الأساسي للجماعة الإخوان المسلمين هو تأسيس دولة ثيوقراطية (تربية) إسلامية يحكمها رجال الدين وتكون قوانينها دينية، أما سياستهم فكانت متأصلة في عنف وشراسة، ترفض المؤثرات الخارجية سواء أكانت قادمة من الغرب أم من الشرق^(٢).

وكان أتباع هذه الجماعة الإسلامية يدينون بالطاعة والولاء لمرشداهم الأعلى (المرشد العام) حسن البنا، وأما منطق معتقدتهم الذي كان يتألف من خمس نقاط فيعلن على وجه الخصوص ما يلي:

«... أومن بأن القرآن كتاب الله وأن الإسلام شريعة كاملة لسير هذه الحياة الدنيا والآخرة معا (...). وأومن بأن على المسلم أن يعمل على تجديد الإسلام بنهضة مختلف شعوبه والعودة إلى الشرع الصحيح، وأن راية الإسلام يجب أن تعلو على الجنس البشري كله وأن على كل مسلم رسالة تمثل في تربية العالم وتعليمه وفق مبادئ الإسلام، وأعد بأن أجاهد لإتمام هذه الرسالة وتحقيقها ما عشت وأن أضحي في سبيلها بكل ما أملك».

وقد خلق حسن البنا ميليشيات شبه عسكرية بهدف أن تعلو راية الإسلام وتحكم مصر والعالم بأسره^(٣).

وبالإضافة إلى ذلك نظم البنا داخل جماعة الإخوان شعبة سرية سماها «التنظيم الخاص»، سلحتها ودربها على العمل الإرهابي الموجه، ليس فقط ضد المحتلين

(1) DADAUD, Gabriel, Trente ans au Dord du Nil, Collection Islamie, Lieu Gommun, Paris, 1987, pp. 18 - 19.

(2) Mitchell, R., The Society of Muslim Brothers, Oxford, London, 1969, p. 99.

(3) رفعت السعيد: حسن البنا، متى وكيف وماذا؟ منشور بواسطة الأهالي، الكتاب رقم ٢٨ القاهرة، الطبعة التاسعة ١٩٩٠ ص ٩٤، يونان رزق: الأحزاب السياسية قبل ثورة ١٩٥٢، القاهرة، ١٩٧٥ ص ١٠٧.

البريطانيين ولكن ضد كل معارض يحتمل التعرف عليه، وكان الاحتفال بانضمام الأعضاء الجدد في التنظيم الخاص يسير وفقا لترتيبات رسمية ذات مظاهر خاصة، حيث يقاد العضو الجديد إلى غرفة مظلمة يسلم إليه فيها مصحف ومسندس يقسم عليهما بأن يراعى مبادئ الإسلام ويرصد نفسه للطاعة المطلقة للمرشد العام للإخوان المسلمين^(١).

وثمة حقيقة هامة ينبغي تسجيلها: هي أن حسن البناء كان من أشد المعجبين بهتلر وموسوليني، وكان يعتبرهما زعيمين للنهضة الحديثة ويذكرهما بوصفهما من النماذج المثلى التي يجدر بالمصريين الاقتداء بها^(٢).

أيديولوجية (مذهبية) حركة الإخوان المسلمين الأصولية

إن الأصولية الإسلامية هي حركة تنادى بالعودة إلى الأفكار والأساليب الأساسية التي كانت سائدة في العصر الإسلامي الأول، ذلك أن النبي محمد لم يقتصر على تأسيس النواحي الإيمانية والممارسات الدينية ولكنه أرسى أيضاً قانوناً للسلوك ينبغي على المجتمع أن يدور حوله في نظامه، ويحدد الإسلام علاقات الإنسان بالله وعلاقات الناس فيما بينهم، وقد استوحت الحركات الإسلامية المعاصرة المبادئ التي عظمها حركة الإخوان المسلمين - في السابق - وأعلنت من قدرها الجماعة التي أسسها حسن البناء والتي تعتبر الحركة قد تجاوزت في الحقيقة «الإصلاحيين» الذين يمثلون التيار التقليدي.

وعند حسن البناء أن الإسلام هو الأساس الحتمي لكل شرعية سياسية أو اجتماعية على أرض الإسلام، وهو أساس العالمية أو الشمولية الإسلامية التي وضع لها أوضح صيغة في العصر الحديث، ذلك أن الإسلام عند البناء هو كما أسلفنا عبادة وإرشاد،

(١) محمد حسنين هيكل المرجع السابق له (هامش ٣١٤) ص ١٤١ ورفعت السعيد: المرجع السابق ص ١٩٠.

(٢) مجلة الإخوان المسلمين، القاهرة، ١٩٣٣، طارق المهداوي: الإخوان المسلمين على مذبح المناورة، دار غزال، بيروت ١٩٨٦ ص ٥٥، زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمين في الحياة السياسية المصرية، رسالة دكتوراه ١٩٧٨ في القاهرة منشورة بواسطة مكتبة وهبه ص ١٩٢، صلاح العقاد، العرب والحرب العالمية الثانية - منشور بواسطة معهد الأبحاث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٦٦. ص ٢٤، PERONCEL - Hugoz Jean - Pierre: Le Monde, édition du 6 Octobre 1981, p. 5.

دين ودولة، روحانية وعمل، صلاة وجهاد، طاعة وقسوة، كتاب وسيف فى آن معا^(١).

أما العلمانية فى نظر مذهبىة الإخوان المسلمين فإنها تقوض وتأكّل أحد أسس الإسلام الذى يتمثل فى أنه دين ودولة، وأن له صلاحية تنظيم شئون هذه الحياة الدنيا والحياة الآخرة، والإسلام عندهم نظام كامل يحكم مظاهر الحياة لأن القرآن يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل ٨٩) وفى ايدىولوجيتهم أن الخلافة هى نظام الحكم السياسى الذى أرساه النبى محمد فى المدينة^(٢).

كان الإخوان المسلمون إذن مبدعين، وذلك ليس لأنهم اخترعوا إسلاما جديدا ولكن لأنهم صنعوا إسلاما سياسيا حيا فعلا فى أعقاب تلك الموجة من الإصلاح الدينى الإسلامى التى كانت غامضة ملتبسة يحفها الخجل، أما هم فنادوا بإعادة إحياء الإسلام وأسلمة الحياة والمؤسسات والهيكل الدنيوية^(٣).

وثمة منارتان لمذهبىة الإخوان المسلمين هما: حسن البناء وسيد قطب وكلاهما يعتبران من الشهداء عندهم، فالأول شهيد للملك فاروق والآخر شهيد لعبد الناصر، وتدور مذهبىة البناء حول الأمة والدولة، فى حين تدور مذهبىة الثانى حول العدالة الاجتماعية والمجتمع.

وقد رأى حسن البناء فى الإسلام نظاما شاملا للحياة ورأى فى حركة الإخوان المسلمين حركة نشيطة فعالة سياسية، وعنده أن السلطة السوية لا تكون إلا إسلامية، ومن باب أولى على الأرض الإسلامية، وهو يعترض على كل الجهود التى بذلت لعلمنة المؤسسات السياسية والقضائية منذ القرن التاسع عشر، ومن أقوال الإخوان المسلمين الماثورة «القرآن دستورنا» أو «لا دستور سوى القرآن» أو «القرآن قانوننا ومحمد قدوتنا».

(1) ROUSSILON, Alain, "Entre al - jihad et al - Rayyân L Phénoménologie de l'islamisme égyptien, Monde Arabe, Maghreb - Machrek, Egypt 1990, La Documentation Française, Paris 1990, No 127, Janvierfévrier - marx 1990, p. 17.

(2) KEPEL, Gilles, Le Prophète et le Pharaon, La Découverte, Paris, 1984, p. 119.

(3) CARRE, Olivier, Michaud, Gérard, Les Frères Musulmans, Gallimard/ Juliard, 1983, pp. 35 - 36.

ولم تستبعد أيديولوجية الإخوان اللجوء إلى العنف ومحاولة الاغتيال، وقد أدى ذلك إلى مصرع اثنين من رؤساء الوزارات في مصر^(١). وقد أقر أحد قادة الإخوان المسلمين في كتاب نشره في القاهرة^(٢) بالشروط الصارمة للجوء إلى العنف ومحاولة الاغتيال عندما يتعلق الأمر بكافر، وأقر أيضاً بتمويه الحقيقة في سبيل مصلحة الجماعة ومصلحة الإسلام.

وقد وصف المؤرخ المصري طارق البشري^(٣) أيديولوجية الإخوان المسلمين بأنها تنادى بأفكار غامضة، وأنها حركة شعبية دون برنامج سياسى واجتماعى، وأنها مجموعة من الأفكار المتعصبة التي تحرض على الإرهاب بدلا من الكفاح الوطنى الحق.

وفي حين أن الفكر الأيديولوجى الأساسى كان - ولا يزال - هو فكر البنا مؤسس الجماعة، فإن تطورات ذلك الفكر كانت منذ الخمسينيات تعزى أساسا إلى سيد قطب، وهذه التطورات الفكرية التي غذتها التجربة الطويلة في السجون، تمثل راديكالية مؤكدة، وكانت تدور منذ الخمسينيات حول موضوع العدالة الاجتماعية، ثم أصبحت في الستينيات تدور حول موضوع الدولة الإسلامية، وعند اقتراب السبعينيات والثمانينيات أصبحت تولى اهتمامها بموضوع مدمر مخرب، هو العمل السياسى العنيف العاجل^(٤).

ورغم أن سيد قطب لم يكن من رجال الدين، مثله في ذلك مثل البنا، إلا أن أتباعه كانوا يدعونه إماما ومعلما روحيا ومرشدا للعمل، وقد ولد سيد قطب في إحدى القرى القريبة من أسيوط عام ١٩٠٦ وتخرج مثل البنا من المدرسة العليا «دار العلوم» وأصبح معلما وأديبا معا. وقضى فترة في الولايات المتحدة بين عامى ١٩٤٩ و ١٩٥١ في بعثة تدريبية في علوم التربية، ثم انضم إلى جماعة الإخوان عام ١٩٥١ وأصبح

(1) WASSEF, Cérés Wissa, L'Egypte, Hatier, Paris, 1984, p. 146.

(2) محمود الصباغ: حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعاوى الإخوان المسلمين، والرد منقول في كتاب رفعت السعيد: صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين، القاهرة، ١٩٩٠ صفحات ٩١ و ٩٢ و(رفعت السعيد) يذكر أسماء مؤلفين آخرين من قادة الإخوان المسلمين الذين اعترفوا وأقروا بأن جماعتهم تدعو إلى اللجوء للعنف والاغتيال، صفحات ١٩ و ٢٣ و ٢٥ إلى ٣٠ و ٨٣.

(3) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٥٢.

(4) CARRE, Olivier et Michaud, Gérard, les Frères Musulmans, op. cit., supra, p. 83.

مسئولا عن قسم الدعاية الذى يسمى بالدعوة (الرسالة أو التبشير)^(١). وتأثر سيد قطب بأفكار أبو الأعلى المودودى عضو الإخوان المسلمين فى كراتشى بباكستان^(٢) الذى أقام تعاليم الإخوان على ضرورة الرجوع إلى المبادئ الإسلامية الأساسية، مع فارق، وناقش طويلا مسألة «الحاكمية»، أى السلطة التى يجب أن تحكم البشر، وعنده أن السلطة الشرعية الوحيدة هى لله وأن أداة السلطة الوحيدة تتمثل فى القرآن، وقد عالج التغيير السياسى كما تناول الثورة واستخدام القوة، وألف المودودى كتابا صغيرا عن «المصطلحات الأربعة فى القرآن» كان له أعظم الأثر على مسيرة الأحداث فى مصر^(٣).

أما المصطلحات الأربعة القرآنية التى تكلم عنها فهى: الحاكمية، حيث جعل سلطان الله فى كل صورة مقابل السلطان الذى يمارسه البشر. والألوهية، حيث جعل ألوهية الله مقابل كل محاولة للتأله من جانب البشر. والربانية، حيث جعل التسليم لله والخضوع له مقابل كل خضوع أو تسليم أمام الأفراد أو النظم. وأخيرا الوجدانية، ويقصد بها وجدانية الله التى جعلها مقابل كل محاولة لنقضها، وهذا كله يعنى أنه ليست ثمة حلول وسط ممكنة^(٤).

وكان لهذا الكتاب أثر عظيم على سيد قطب، الرجل الذى كان فى طريقه لأن يصبح المفسر الأول للأفكار الأصولية فى مصر، وقد أصدر سيد قطب كتابين يعكسان ما تأثر به من أفكار المودودى عن الحاكمية وعن مرحلتى التطور، وقد انتشر هذان الكتابان انتشارا واسعا فى العالم الإسلامى بأسره بعد أن شنقه عبدالناصر فى عام ١٩٦٦^(٥).

(1) Ibid., p. 83; CARRE, Olivier et BRIERE, Claire, Islam, Guerre à l'Occident, Autrement, Paris, 1983, pp. 160 - 161.

(2) المودودى، واضع نظرية النهضة الإسلامية وأحد كبار المفكرين المسلمين فى العالم الهندى فى القرن العشرين (١٩٠٣ - ١٩٧٩)، توفى فى سبتمبر ١٩٧٩ فى بافلو بالولايات المتحدة أثناء زيارة لأحد أبنائه.

(3) محمد حسنين هيكل: مرجع سابق ص ١٤٥، كييل KEPEL: مرجع سابق ١٩٨٤ الصفحات ٤٠ إلى ٤٥، أبو الأعلى المودودى: المصطلحات الأربعة فى القرآن، الكويت، ١٩٧٧.

(4) محمد حسنين هيكل: مرجع سابق ص ١٤٥، KEPEL: مرجع سابق ص ٤٤.

(5) سيد قطب: فى ظلال القرآن: ٦ مجلدات، طبعة كاملة طبعت بعد الوفاة، القاهرة - بيروت بواسطة دار الشروق، طبعة ثانية، ١٩٧٨: سيد قطب: معالم فى الطريق، القاهرة ١٩٦٤، معاد طبعة بواسطة الاتحاد الإسلامى العالمى، القاهرة، ١٩٨٠.

ويرى سيد قطب أنه ما أن تقوم الدولة الإسلامية فإن كل شيء سيسير في طريقه الصحيح، لأن الشريعة (القانون المقدس) ستطبق في النهاية وقد أدخل مفهومه الأساسي المتعلق بالسيادة المقصورة على الله (قانونيا وسياسيا في آن واحد) وهو ما يسمى بالحاكمية، وليس ثمة إسلام دون العودة إلى الشريعة الإسلامية ودون إقامة حكومة (حكم) وفق كتاب الله (القرآن) وسنة نبيه، ويجب أن يكون القرآن هو المنظم لكل حياة المواطنين.

أما الحرب (الجهاد) فهي التزام على المجتمع الإسلامي الذي يرغب في أن يكون الحكم لله على الأرض وأن يظهر دينه على ما عداه حتى يعود كل المسلمين إلى الله^(١).

وما من شك، فيما نراه، في أن مبادئ قطب هذه هي مبادئ تخريبية هدامة، فالواقع أن هذه الأيديولوجية تحتوي على لفظة «الحكم» (وتعني القضاء والقانون والأمر والنهي والحكومة)، في حين أن البنا كان يفرق بوضوح بين القوانين (العدالة) والسلطة (الحكومة) ولكن الفكرتين امتزجتا في مفهوم قطب عن «الحاكمية» بمعنى السيادة الوحيدة التي لا تنازع قضائيا وسياسيا وأخلاقيا وفلسفيا إلخ، وطرح قطب فكرة الثورة الإسلامية داعيا الجماهير إلى الثورة الشاملة ضد السلطان (الحاكمية) الذي بحوزة البشر في جميع أشكاله ومؤسساته والعصيان الكلي في كل مكان وتتبع مغتصبى السيادة الإلهية الذين يسوسون الناس بقوانين من صنع الناس، وهو ما يعني تدمير مملكة البشر لصالح مملكة الله على الأرض^(٢).

وقد كلفت تلك الأيديولوجية الثورية سيد قطب الكثير، فقد شق في عهد عبدالناصر عام ١٩٦٦، غير أن مبادئه الأيديولوجية لا تزال تتبع حتى يومنا هذا بواسطة مختلف الجماعات الراديكالية في مصر التي ترى أن الأحكام مشركون وتدعو إلى الجهاد حتى الموت، لأن اليوم عندهم هو فجر بزوغ الإسلام في أفق يملؤه الكفر والظلم اللذان سادا الجاهلية» ومن هنا ضرورة إعمال الأمر الوارد في القرآن: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة ٥)^(٣).

(1) CARRE, Olivier et Michaudm Grérard, Les Frères Musulmans, op. cit., p. 96.

(2) المرجع السابق ص ٩٧.

(3) BRIERE, Claire et CARRE, Olivier, Oslam, Guerre à l' Occident, op. cit., supra, p.165.

ويستفاد من هذا أن الجماعات الراديكالية التي تتعاقب وأحيانا تحل إحداها محل الأخرى لاتستوحى فقط أفكار سيد قطب وإنما تتسلح بها أيضاً.

وفي مصر نجد أحدث تعبير عن التيار المتطرف لمختلف الجماعات «القطبية»، وهو التعبير الأكثر إثارة للجدل، متمثلاً في الكتيب الصادر عن المهندس الكهربائي «محمد عبدالسلام فرج»، وعنوانه يشير إلى الحرب المقدسة^(١) أى الجهاد التى هى فريضة، وشنها مأمور به ضد الحكام الضالين، هذا الفكر الأيديولوجى الراديكالى الجديد، وهو أكثر تطرفاً مما قال به البنا وقطب، يتمثل فى هذا الكتيب المخصص بأكمله لمسألة السلطة والدولة، على حساب تحليل المجتمع، وعند فرج ليس ثمة شىء هام إلا واحد: هو السلطة التى يحوزها حكام يصنفهم كمرتدين عن الإسلام، وهو يعيد فحص النقطة الضعيفة فى الفكر الإسلامى منذ حسن البنا ألا وهى استراتيجية الاستيلاء على السلطة، فتجده يعطى أولوية مطلقة للجهاد، وبذلك فإن فرج يختلف عن استراتيجية سيد قطب^(٢).

وقد أدين فرج وحكم عليه بالإعدام لأنه كتب هذا الكتيب ووزعه، وتم شنقه فى ١٥ أبريل ١٩٨٢، وهكذا نجد أنه منذ أفكار حسن البنا الأيديولوجية التى كانت تتركز فى الأمة والدولة، مروراً بأفكار سيد قطب الداعية إلى تأسيس الدولة الإسلامية بواسطة «الحركة» وليس فقط بالدعوة، ازداد الطابع الراديكالى للأيديولوجية فوجدنا فرج فى كتيبه المسمى «الفريضة الغائبة» يدعو إلى الثورة أو الجهاد ضد الحكام الكفرة.

وتعتبر هذه الأيديولوجية الراديكالية أن مهاجمة الأقباط هى محاربة للدولة ولا يهم بعد ذلك، دون شك، أن يعرف الضحايا أنهم يضربون أو يقتلون لأنهم يعتقدون أن المسيح ابن الله أو أن يعرفوا أن سبب ذلك هو أن المعتدين عليهم يعتبرونهم منفذين لأهواء ونزوات حاكم ضال.

فهل نحن فى طريقنا إلى راديكالية أشد من أيديولوجية الإخوان المسلمين؟ إن المستقبل وحده هو الذى سينبئنا، ومع ذلك فإن هذا لا يمنعنا من إبداء رأينا الذى يتمثل فى أن مصر ستشهد بمرور السنوات أيديولوجيات إسلامية أكثر راديكالية، ويكون

(١) محمد عبدالسلام فرج: الفريضة الغائبة، طبع بواسطة دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٤.

(2) KEPEL Gilles, op. cit., supra, p. 185.

من نتيجة ذلك مهاجمة الأقباط ككباش فداء، فهم إذ يهاجمون الأقباط يشيرون عن طريق المجاز إلى عدم شرعية السلطة دون أن يضطروا إلى مهاجمتها مباشرة، وبذلك يكون الأقباط تجسيدا رمزيا للسلطة الكافرة.

تغلغل الإخوان المسلمين ونفوذهم في الجهاز الحكومي المصري

كان الضباط الأحرار أعضاء مجلس الثورة، في ثورة عبد الناصر التي قامت في ٢٣ يوليو ١٩٥٢، يحتفظون منذ وقت طويل بعلاقات صداقة وتعاون مع الإخوان المسلمين^(١).

وقد كانت ثمة علاقات وثيقة بين مجموعة عبدالناصر المسلحة ومجموعات حسن البنا المسلحة منذ الأربعينيات، وقد نفذت عملية الانقلاب العسكري في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بواسطة عبد الناصر بدعم من الإخوان المسلمين، وعلى الأخص عبدالمنعم عبد الرؤوف ورشاد مهنا، وكانا معروفين تماما بحماسهما الأصولي، أما كمال الدين حسين والسادات وعبدالناصر وعبدالحكيم عامر وحسين الشافعي فكانوا على مقربة وثيقة من الفكر الديني^(٢).

وقد كشف أحد قيادات حركة الإخوان المسلمين، وكان من المتعاونين المقربين إلى حسن البنا، أن عبدالناصر كان يهتم بتدريب التنظيم السري العسكري للإخوان المسلمين وإمداده بالسلاح، وذلك مع أنور السادات^(٣)، بل إن عبدالناصر نفسه كان عضوا في جماعة الإخوان المسلمين تحت اسم حركي هو عبدالقادر زغلول، إلى ما قبل انفصام العلاقات بين عبدالناصر والإخوان في أكتوبر ١٩٥٤ بأسابيع قليلة،

(١) انظر STEVENS, Robert «ناصر» نشر بالإنجليزية بواسطة Allen Lane the Penguin Press, London, 1971, pp. 52, 68

وانظر أيضاً: WAKIN, Edward, A Lonely Minority, op. cit., supra, p. 75 وكذلك محمد حسين هيكل، مرجع سابق ص ١٤٣.

(2) CARRE, Colivier et Michaudm Gérardm op. cit., supra p. 49; BRIERE, Claire et Carre, supra, p. 149. Olivier, op. Cit.,

وانظر أيضاً رفعت السعيد: حسن البنا، الأهالي، القاهرة ١٩٩٠ ص ١٩٠ وكذلك طارق المهداوي: الإخوان المسلمين، دار غزال، بيروت، ١٩٨٦ ص ١٠٠ إلى ١٠٢.

(٣) حسن العشماوي: الإخوان والثورة، القاهرة، ١٩٧٧ الصفحات ١٣، ٢٩، ٣٠.

وذلك بواسطة الأخ الذي كان يحافظ شخصيا على الاتصالات، حسن العشماوى^(١).

وقد لعب الإخوان دورا بعد الثورة، على نحو معلن مكشوف، على المسرح السياسى وما انفكوا يطالبون بالتطبيق الكامل للمبادئ الإسلامية القرآنية، عدا أنهم بعد حين شعروا أنهم قد استخدموا لمنفعة الثورة، أما الضباط الأحرار فإنهم ما أن وثبوا إلى السلطة حتى أحسوا، هم أيضاً، بأن الإخوان يحاولون فرض وجهات نظرهم فى حكم الدولة، ومن ثم كان الانشقاق بين الفئتين فى يناير ١٩٥٤، وظهر الخلاف بين القيادة العسكرية الثورية وجماعة الإخوان المسلمين التى حُلّت مثلما تم حل كافة الأحزاب السياسية^(٢).

ولقد أكدنا العلاقات الوثيقة بين عبدالناصر ومجموعته من ناحية، والبنا ومريديه من ناحية أخرى، ولئن كان الانقلاب العسكرى الذى وقع فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من أعمال عبد الناصر حقا، فإن القاعدة الشعبية التى كفلت نجاحه واستمراره كانت من الإخوان الذين هياؤا ذلك، وكانت الثورة من وجهة نظرهم ثورتهم، ومن هنا نشب الخلاف والصراع على السلطة بين عبدالناصر والإخوان، ووقعت عمليات الاعتقال والتعذيب والإجراءات القانونية وتحديد الإقامة على الإخوان فيما بين عامى ١٩٥٤ و ١٩٥٧ وكذلك فيما بين ١٩٦٥، ١٩٦٧: وكانت أهم الإجراءات التى اتخذت ضدهم قائمة على أساس محاولة اغتيال عبدالناصر فى أكتوبر ١٩٥٤ ومحاولة الجهاد لإسقاط عبد الناصر فى ١٩٦٥.

غير أنه بعد وفاة عبدالناصر وتولى أنور السادات الحكم فى أكتوبر ١٩٧٠، أطلق سراح الإخوان المسلمين فى عام ١٩٧١، ومنذ ذلك الحين مارسوا نفوذا وتأثيرا متناميا على رأى العام وعلى الطبقة السياسية على نحو ربما كان أكثر فعالية مما لو كانوا مشتركين فى الحكم.

وفى عام ١٩٧٢ حصل الإخوان فى عهد السادات على منصبين وزارين^(٣)، ولجأت جماعات ثورية إسلامية إلى العنف فى نهاية السبعينيات على نحو يخالف

(1) Briere, Claire et Carre, Olivier, op. cit, supra, p. 147.

(٢) محمد حسنين هيكل، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(3) BRIERE, Claire et Carre, Olivier, op. cit., supra, p. 15.

السياسة المعلنة للإخوان، ويقع جانب كبير من المسؤولية عن هذا العنف الدينى على عاتق كل من عبدالناصر والسادات ولا يبرأ من ذلك النظام الحالى أيضاً.

وكان السادات يستغل الدين، ويظهر بمظهر البطل الإسلامى وحامى الأخلاق، وكان يظهر دائماً فى التليفزيون وهو يصلى، وبهذا السلوك تحالف مع الإخوان المسلمين، وظاهر سياستهم فى أسلمة مصر، وكان ذلك من أجل التصدى للسياسات الماركسية ومواجهتها.

وعلاوة على ذلك، فإن السادات أمر رئيس البرلمان (مجلس الشعب) الدكتور صوفى أبو طالب، بالتحقق من كون التشريع كله موافقاً للشريعة التى يجب أن تنطبق على غير المسلمين مثلما تنطبق على المسلمين، وتنطبق على الأجانب انطباقها على المصريين.

وهكذا تحالف السادات مع الإخوان المسلمين من أجل الحفاظ على بقائه فى كرسي الحكم، ومنحهم عدداً كبيراً من التنازلات والامتيازات على الصعيد الإسلامى الدينى، ونجحت هذه القوى الإسلامية الدينية الجديدة فى التغلغل إلى درجة كبيرة فى المؤسسات العلمانية نجاحاً غير مسبوق، فأصبحت تجثم فى الإدارة الحكومية والأحزاب السياسية والجامعات والنقابات المهنية، بل وحتى فى قوات الأمن وأصبح الدين هو القوة السياسية الوحيدة، وكان هذا يعنى أن التوازن الدقيق بين المتدين والعلمانى، وهو توازن تم الحفاظ عليه ردحاً طويلاً من الزمن، وإن كان ذلك قد اعترضته الصعاب، قد أصبح آتئذ يميل إلى الدين ويتجه لصالح الإسلاميين، ومن سخرية القدر أن السادات الذى كان يعصد نظاماً دينياً ويتودد إلى الأصوليين الإسلاميين حلفائه السياسيين قد اغتيل فى عرض عسكري فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ على يد حلفائه الأصوليين.

هكذا انبث الإخوان المسلمون والإسلاميون وتغلغلوا فى اتحادات الطلاب ونوادر المعلمين ولم يضيعوا وقتاً فى فرض سيطرتهم وهيمنتهم عليها بتعصيد مبادئ ومعنوى من النظام، وطردهوا الناصريين والماركسيين والمسيحيين.

عدا أن التوسع الذى لا يقاوم من جانب التيار الإسلامى فى النقابات المهنية لم يبدأ بصفة خاصة إلا ابتداءً من عامى ١٩٨٤ و ١٩٨٥ ولا سيما فى النقابات الأكثر

تأثيراً: ففي نقابة الأطباء حصل الإسلاميون على ٣٩, ٥٪ من الأصوات، وفي نقابة المهندسين فازوا بـ ٥٤ مقعداً من ٦١ في انتخابات ١٩٨٧، وحتى في نقابة الصيادلة حيث يشكل الأقباط نحو ٦٠٪ من ممارسي المهنة استطاع التيار الإسلامى تحقيق الفوز لمرشحيه^(١).

وبالإضافة إلى ذلك فإن المؤسسات التى تستند إلى الإسلام وتنتسب إليه وإلى تطبيق الشريعة قد ظهرت فى مصر فى السبعينيات^(٢)، غير أن بداية الثمانينيات قد شهدت تحولاً فى الجدل القائم حول هذه المؤسسات بحيث اكتسب المضمون الذى يحمله اليوم فى نطاق احتدام المنافسة بين الفلسفتين الاقتصاديتين المتزاحمتين على المسرح المصرى فى مجال الأساليب والممارسات الاقتصادية.

وأما النقاش الدائر حول الاقتصاد الإسلامى والربا، فهو أيضاً نقاش يتعلق بالإسلام «الرسمى»، وتشترك جميع الطبقات الهرمية (الهيراركية الإدارية) المصرية فى الجدل القائم حول المؤسسات المالية الإسلامية وتمدها مباشرة بكفالة سلطتها الدينية^(٣). وقد تغلغل التيار الإسلامى فى النظام المصرفى أيضاً فبرز بنك فيصل الإسلامى الذى تأسس عام ١٩٧٧ والمصرف الإسلامى الدولى للتجارة والتنمية الذى أنشئ عام ١٩٨٠، بالإضافة إلى مجموعة الفروع الإسلامية التى تم افتتاحها بواسطة عدد من البنوك المصرية، سواء أكانت من البنوك المؤممة أم الخاصة فى الثمانينيات، ومن بين تلك البنوك بنك مصر وبنك القاهرة وبنك الإسكندرية^(٤).

كما تسلل بعض الإسلاميين إلى الجيش والمؤسسات الأمنية الأخرى، وينبغى ألا ننسى أن ضباطاً ينتمون إلى الجماعات الإسلامية مثل خالد الإسلامبولى وعبود الزمر، كانوا من الضباط المنفذين لعملية اغتيال السادات، وكان أولهما ملازماً فى المدفعية، وله أقارب عديدون من الضباط ذوى الرتب الأعلى، أما الثانى فكان من كبار ضباط سلاح المخابرات الحربية، وهو ابن أخ لواء لقي مصرعه أثناء حرب أكتوبر ١٩٧٣.

(1) ROUSSILLON, Alain, Entre al - jihâad et al - Rayyaân: Phénoménologie de l'islamisme égyptien, op. cit., supra, pp. 29 - 30.

(2) RYCX, Jean - François, Islam et régyulation financière: Banque et sociétés islamiques d'investissements. le cas égyptien, Le Caire, CEDES, 1987.

(3) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 36.

(٤) المرجع السابق ص ٣٧.

وقد قام السادات بترحيل مراسل صحيفة لوموند فى القاهرة، السيد/ جان بيريرونسيا هيجوز، بدعوى أنه كان ينشر أنباء كاذبة، وكان من «أكذبها» وجود أصوليين فى قلب الجيش، مع أن ذلك قد ثبت بالفعل عندما حدثت مأساة عرض النصر العسكرى حيث قتل السادات، القائد الأعلى للقوات المسلحة، بيد جنوده^(١).

وينبغى أن نذكر بأنه منذ ارتقاء الرئيس حسنى مبارك لكرسى الحكم فى مصر عقب اغتيال السادات الذى حدث فى ٦ أكتوبر ١٩٨١، لم يتوقف بالقدر الكافى نمو تغلغل الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية فى الجهاز الحكومى.

وقد كان ثمة تسامح من جانب الحكومة فيما يختص بأنشطة الجماعات الإسلامية السياسية التى لم يسمح لها بتكوين أحزاب، أما حزب العمل الاشتراكى فقد أدخل تعديلا على برنامجيه السياسى لكى يصبح فى واقع الأمر حزبا إسلاميا، شارك فى الانتخابات التشريعية عامى ١٩٨٧ و ١٩٩٠ تحت شعار «الإسلام هو الحل» بعد أن عقد تحالفا انتخابيا مع جماعة الإخوان المسلمين^(٢).

وعلى الرغم من أن نظام الرئيس حسنى مبارك لا يعترف بالإخوان المسلمين كحزب مكون على نحو قانونى، فإنه لا يقف ضد وجود جماعة برلمانية تمثل هؤلاء، وعلى نفس النمط فإن نظام مبارك لا يسمح بوجود حزب إسلامى، غير أنه لا يعترض على قيام حزب موجود فعلا بإدخال تعديل راديكالى فى برنامجيه السياسى، الذى كان قد صرح له أصلا بالتكوين على أساسه، لكى يتحول ذلك الحزب إلى حزب إسلامى، وهكذا نجد أن النظام الذى يحظر قانونا أن تتشكل الجماعات الإسلامية فى صورة حزب سياسى، يتقبل مع ذلك ممارستها لأنشطتها ويصرح لممثليها بأن يرشحوا أنفسهم كنواب فى البرلمان (مجلس الشعب) تحت ستار أحزاب سياسية قائمة رسميا.

ونكتفى هنا بأن نعيد إلى الأذهان أن ظهور الجماعات الإسلامية منذ نهاية

(1) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, Le Radeau de Mahomet, op. cit., supra, p. 162; Le Monde, éditions des 5 - 6 - 7 et 8 septembre 1981.

(2) Dessoiki, Ali E. Hillal, l'évolution politique de l'Égypte: pluralisme démocratique ou néo - autoritarisme, Monde Arabe, Égypte 1990, La Documentation Française, Paris, 1990, No. 127, Janvier - Février mars 1990, p. 10.

السبعينيات يرجع مرده إلى سلوك الرئيس السادات الذى شجعهم على أن يحصلوا على قدر من الشرعية التى من خلالها استطاعوا إيداء الاحتجاج السياسى، وفى المقابل اتخذ نظام حسنى مبارك فى مواجهة تلك الجماعات الإسلامية استراتيجية متعددة الأجنحة، تتألف فى أحد جوانبها من نقل أنشطتهم على نحو يربطهم بالحياة السياسية، ومن جانب آخر تنطوى على اللجوء إلى العنف ضد الذين شهِروا السلاح من بينهم ضد ممثلى النظام، وهو ما يعنى بعبارة أخرى اتخاذ العنف فقط عندما تهدد هذه الجماعات الإسلامية النظام بالخطر، وكان هذا هو الوضع تجاه الراديكاليين الإسلاميين الذين هاجموا وزيرى الداخلية السابقين: حسن أبو باشا ونبوى إسماعيل، ورئيس تحرير مجلة المصور - وهى مجلة قومية - السيد / مكرم محمد أحمد رأس الاتجاه العلمانى، وتجاه قتلة رئيس مجلس الشعب الدكتور رفعت المحجوب، وفى هذه الحالات فقط كان رد فعل نظام حسنى مبارك هو إحالة الراديكاليين الإسلاميين إلى القضاء^(١).

وقد اتبعت السلطات المصرية منذ عام ١٩٨٢ تجاه الراديكاليين الإسلاميين سياسة يمكن أن توصف بسياسة «الجزرة والعصا»^(٢). ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد ما يوجهه نظام مبارك من علامات الطمأنينة أحيانا تجاه الراديكاليين الإسلاميين، والتي لم يكن أقلها الأحكام المتميزة بالرفقة النسبية فى بعض الدعاوى والإجراءات القضائية المقامة ضد المتتمين إلى منظمات الجهاد الإسلامية، كما كانت تبرئة محكمة أمن الدولة للشيخ عمر عبدالرحمن المرشد الروحي لهذه المنظمة الإسلامية دليلا له مغزاه الخاص على رغبة السلطة فى تجنب المواجهة مع هذه الجماعات الإسلامية^(٣).

وكانت محكمة أمن الدولة العليا قد أدانت المرشد الروحي لحركة الجهاد الإسلامية، الشيخ عمر عبدالرحمن، وكذا ثلاثمائة من أتباعها، الذين اتهموا بارتكاب جنايات قتل واعتداءات يعاقب عليها القانون بالإعدام، ولكن تم إطلاق سراح الشيخ عبدالرحمن وكذا مائة وخمسة وسبعين من المتهمين، أما الباقون فقد حكم عليهم بأحكام مخففة تتراوح ما بين السجن ثلاث سنوات وسبع سنوات^(٤).

(١) المرجع السابق ص ١٢.

(2) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 19.

(٣) المرجع السابق ص ٢٠.

(٤) طارق المهداوى مرجع سابق ص ١٥٥.

وهذا يعنى أن نظام مبارك لايسعى إلى المواجهة بطريقته وأساليبه المعتادة لمعارضة التغلغل فى النقابات المهنية (الأطباء والمهندسين والمعلمين إلخ) من جانب الإسلاميين، وبذلك ترك الباب مفتوحا أمام الحوار والتقبل فيما بين النظام والإسلاميين^(١).

امتداد الحركة الأصولية فى البلدان العربية الأخرى وإلى أوروبا

مع السبعينيات امتد الإسلام السياسى وانتشر كموجة عميقة فى كافة أرجاء العالم الإسلامى، وظهرت ثمة مجموعة ملحوظة من المشروعات والمطالبات بل وطرق التنفيذ، وينبغى ألا ننسى أنه فى مصر، الأرض التى شهدت مولد الإسلامىة المعاصرة، ولدت الحركة الأصولية مع الموجة الإسلامىة الأولى للإخوان المسلمين، ولم يعد ثمة بلد عربى واحد تقريبا ليست لديه مشكلة على نحو أو آخر مع «الإخوان المسلمين»^(١).

وقد اضطر عدد كبير من الإخوان، تحت وطأة القصاص والردع اللذين مارسهما عبدالناصر ضدهم، إلى اللجوء إلى المملكة العربية السعودىة والكويت، ولحق بهم إخوان سوريون ابتداء من عام ١٩٦٣ فرارا من الاضطهاد البعثى لهم، واستقبلت جماعة الإخوان المسلمين فى الكويت أولئك الذين لجأوا إليها من الإخوان المصريين والسوريين، بل والعراقيين ممن كان مصيرهم النفى والإبعاد، وولد مركز للتفكير السياسى الإسلامى المجاهد فى الدول البترولية بشبه الجزيرة العربية حيث ولدت الحركة الأصولية التى شهدناها منذ السبعينيات، واكتسبت دولا لم تتأثر من قبل إلا قليلا بحركة الإخوان المسلمين: كالمغرب وتونس والسعودىة والأردن والسودان وقطر واليمن، ومن هنا اكتسبت حركة الإخوان ذلك الطابع الدولى العضوى الذى كان مركزه مصرىا فى القاهرة والخليج معا.

ويبدو أن الأفرع المصرىة والعراقىة واليمنىة والكويتىة والقطرىة والإماراتىة

(1) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 20.

(2) CARRE, Ilivier et MICHAUD Gérard, Les Frères Musulmans, op. cit., supra, p. 207; Balta, L'Islam dans le monde, Le Monde Editions, Paris, p. 172.

والسورية والسودانية تعتمد اعتمادا كبيرا على إدارة عامة يمسك زمامها المرشد العام في القاهرة والقرضاوى في قطر وخليفة في عمان، وبعبارة أخرى فإن جماعة الإخوان المسلمين في مصر لها فروع وخلايا في كل البلاد العربية، وأيضاً في إيران وباكستان وأندونيسيا وسريلانكا (سيلان)^(١)، وأصبحنا اليوم نجد جماعة الإخوان مبثوثة في كل مكان في العالم حتى في الغرب، وأصبح المسلمون يتبعونها كما هي الحال في المافيا لدى الصقليين، وهم وإن فقدوا وحدتهم الأولى فقد أصبحوا كالمالح في الخبز^(٢).

وإلى جانب اغتيال أنور السادات، كان أعظم نجاح لتلاميذ الإخوان المسلمين يتمثل في الثورة الإسلامية في إيران التي كان الخميني، أحد مديري القسم الفارسي للإخوان، زعيماً لها^(٣).

وفي جميع الدول العربية، ما عدا سوريا، تمثل الحركة الإسلامية جماعة ضغط، يتراوح ثقلها بين القوة والضعف بين دولة وأخرى، ولكنها في جميع الأحوال آخذة في النمو. وفي مصر، حيث كان الضغط متقبلاً وموضع تساهل في البداية، نجد أن الإخوان يعتبرون بالتأكيد هم الأقوى كجماعة ضاغطة^(٤)، وتأتى بعد مصر في هذا المضمار الجزائر ثم الأردن والسودان والكويت وقطر واليمن حيث تعبر جماعات الضغط هذه عن أفكارها بقوة، ويعتبر الإخوان المسلمون في مصر نموذجاً للعمل أمام جماعات الضغط تلك، ويشارك الإخوان المسلمون في السلطة مشاركة فعالة في كل من السودان والأردن ويلقون الدعم من الإخوان المصريين، أما في الكويت فإن ثمة إخواناً يشاركون كأشخاص، في البرلمان والوزارات، وهناك منهم أيضاً في قطر مع وجود شخصيات مصرية من بينها على الأخص القرضاوى، وأخيراً فإن اليمن هي

(1) WILBER, D.N., U. A. R., Egypt, its People, its society, its Culture, Hraf Press, New Haven, 1970, pp. 167 - 168.

وأيضاً: حسن أبو باشا: مذكرات حسن أبو باشا، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٠، ص ٨١. ويلاحظ أن حسن أبو باشا كان وزيراً للداخلية في مصر من يناير ١٩٨٢ حتى نوفمبر ١٩٨٦ وقد نجا من محاولة اغتيال دبرت ضده بواسطة الجماعات الإسلامية في ٥ مايو ١٩٨٧.

(2) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierrem Le radeau de Mahomet, op. cit., supra, p. 61.

(٣) المرجع السابق ص ٦٢.

(4) CARRE, Olivier et Michaudm Gérard, op. cit., supra, p. 211; BALTA, Paul, op. cit., supra, pp. 127 - 129; 142 - 154, 176 - 179 et 197.

أيضاً يجب أن تعتبر بلا شك ضمن الدول التي يشارك الإخوان في توجيه أمور السياسة فيها.

أما في الجزائر فقد كانت جبهة الإنقاذ الإسلامية التي يعتبر كل من عباس مدني، وهو من المتخصصين في علم الاجتماع، وعلى بلقاسي الداعية الصاحب من باب لعويد، من قادتها الرئيسيين، تعتبر حركة أصولية بالمعنى البحت للفظ، ويرى مدني أن «الإسلام هو الذي حررنا من روما بالأمس، وهو اليوم دليلنا الوحيد إلى التحرر من الدسائس والمكائد الفكرية الغربية»^(١).

وكذلك يلعب الإخوان المسلمون في المغرب دور الجماعة الضاغطة، وفي تونس نجدهم هم الأفضل تنظيماً بما لا يقاس وهم الأقوى والأكثر خبرة، ووفقاً لما يقوله رئيسهم راشد غنوشي: «إن الإسلام يجب ألا يغلق عليه فيحبس في المساجد بل يجب أن يحكم ويتسلط في جميع مجالات الحياة اليومية في البلاد»، وقد كان الغنوشي في ماضيه كمناضل هو ممثل الإخوان المسلمين في تونس بلاشك.

أما في لبنان، فيشكل الإخوان جماعة ضغط معتدلة في ظل أوضاع سياسية بالغة الصعوبة ولا سيما بعد الحرب الأهلية، وفي البحرين يلعب حزب التحرير الإسلامي المحلي منذ بضع سنوات دوراً سياسياً هاماً^(٢).

وفي العراق، يشكل الإخوان العراقيون، المدعومون من السلطات السعودية، جبهة ثورة إسلامية مع حزب الدعوة السري، وهو حزب شيعي قوى للغاية مرتبط بإيران وحركة أمل في لبنان^(٣).

أما عن مركز المملكة العربية السعودية في كل هذه الحركة الأصولية، فهو مركز هام جداً، ففي عام ١٩٦٢ تم إنشاء رابطة العالم الإسلامي بدعم من السعوديين الذين يسيطرون عليها، وكان هدفها التصدي لتصاعد الماركسية والاشتراكية وأيضاً الناصرية في ذلك الحين، وتخصص السعودية مبالغ طائلة لبناء المساجد وتمويل الروابط الإسلامية، وتسعى لتشجيع الأسلمة في كل العالم، ولكن مع تجنب أي قلاقل سياسية، ولكن ثمة خطراً يواجه السعوديين من منافسة الإيرانيين

(1) L'Islam dans le monde, op. cit., supra, p. 15.

(2) CARRE et MICHAUD, op. cit., supra, p. 212.

(3) Ibid., p. 213; ETIENNE, Bruno, op. cit., supra, pp. 210 - 252.

والعراقيين^(١)، ومع ذلك فإنه على الرغم من وجود رأى شائع لا يريد أن يكون لجماعة الإخوان المسلمين وجود فى السعودية، فثمة مجموعة إسلامية مكونة من الإخوان المصريين والسوريين والعراقيين استقرت هناك منذ مدة طويلة^(٢)، وبالإضافة إلى ذلك فإن ثمة نواة من الإخوان ذات ميل أشد راديكالية من هذه الشخصيات، قائمة منذ عام ١٩٧٥ فى جماعة الرياض، وما كان اقتحام المسجد الحرام فى مكة عنوة واحتلاله أثناء الحج عام ١٩٧٩ بواسطة مئات من المجاهدين الإسلاميين إلا برهانا على وجود هذه الحركة الأصولية فى السعودية، وفى تحقيق قام به الصحفى رينيه بكمان^(٣) عن تمويل الحركات الأصولية فى أرجاء العالم، توصل إلى أن السعودية هى التى تمول هذه الحركات فى العالم كله.

وقد أصبح الجهاز السعودى اليوم، الظاهر منه والخفى، مدربا تدريباً جيداً ولا تنقصه الحنكة، وأصبحت الرياض، بفضل مقدراتها المالية، تسيطر على كافة المنظمات الإسلامية العالمية، ومنظمة المؤتمر الإسلامى، والاتحاد الدولى للبعثات الإسلامية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الاييسيسكو ISDSCO) والمجلس الأعلى للمساجد.

ولقد فرض السعوديون، فى كل مكان، اتجاهاتهم دون ضجيج^(٤)، وكانت السعودية مثلاً هى رئيسة «لجنة العمل ضد سلمان رشدى» التى ضمت ممثلى كافة الاتحادات السعودية - الباكستانية التى طالبت فى أكتوبر ١٩٨٨، أى بعد فتوى الإمام الخومينى بإهدار دم رشدى بثلاثة أشهر، بسبب كتاب «آيات شيطانية» وحظره فى بريطانيا.

ويستغرب «بكمان» موقف واشنطن، التى تحمى كلا من السعودية وباكستان، كما

(1) L'Islam dans le monde , op.cit., supra, p. 330.

وأيضاً محمد حسين هيكل، المرجع السابق له ص ١٤٣ وص ١٣٥

(2) CARRE, Olivier et MICHAUD, Gérard, op. cit., supra, p. 212.

(3) BACKMANN, René, "Les circuits secrets des pétrodollars - Islam - Les finances de l'intégrisme" Le nouvel observateur, Paris, Ed - décembre 19 - 25 Juillet 1990, pp. 4 - 10; Sadate, Jehane, Une Femme d'Egypte, Presses de la Renaissance, liver de poche, Paris, 1987, p. 589;

وكذلك: د. رفعت السعيد: صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين «القاهرة ١٩٩٠ ص ٤٣ (الناشر غير مذكور) وكذلك صحيفة الأهالى الأسبوعية القاهرة العدد ٣٤٦ فى ٢٥ مايو ١٩٨٨ (مقالة بقلم الدكتور/ رفعت السعيد).

(4) BACKMANN, René, op. cit., supra, p.9.

أنها مع ذلك خصم مفترض للإسلام الراديكالي، ويعرب أحد الدبلوماسيين العرب عن دهشته لأن الولايات المتحدة لم تسع إلى كبح جماح الاندفاع الديني الذي يظهره الملك فهد وأمرأؤه، بل هي على النقيض تدعو الإسلاميين إلى عقد مؤتمرات في الجامعات، بل إن راشد غنوشي، قائد الاتجاه الإسلامي التونسي، قد استقبل في واشنطن من قبل الإدارة الأمريكية، فماذا يريد الأمريكيون بالضبط؟ قد نفسر سلوكهم على أنهم لم يروا فيما يدعو إليه مدني (قائد جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر) أو ما قاله غنوشي إلا تقريرا للبرالية الاقتصادية (الاقتصاد الحر) ونسوا ما تعلق بالشرعية، وعلى أية حال فهذا هو موقفهم مع السعوديين.

ولم تنج إسرائيل من انطلاقة الحركة الأصولية وتوسعها، وتحت شعار «الإسلام هو الحل» استطاع الإسلاميون الولوج إلى الحياة السياسية الإسرائيلية على نحو لافت للنظر أثناء الانتخابات البلدية في مارس ١٩٨٩، ولأول مرة قدموا بضع قوائم لتصويت ثلاثمائة ألف ناخب من العرب الإسرائيليين، وكانت النتائج تفوق ما تمنوه: ففي أم الفحم، وهي ثانية المدن العربية في إسرائيل (بعد الناصرة)، سحقت كتلة الشيخ رائد المحاجنة قائمة الشيوعيين المرشحين بزعامة العمدة الذي انتهت ولايته، كما حل الإسلاميون المتشددون محل المسلمين المعتدلين في أربع قرى، وما من شك أن نجاحهم يعزى إلى تطور حدث في اتجاهات جماعة الناجيين وموقفهم إزاء الإسلام الأصولي، ويمكن أن يتكرر هذا النجاح أيضاً في الانتخابات التشريعية^(١).

وقد انتشرت الحركات الأصولية وتكاثرت في قارة آسيا من إسلام أباد حتى مانيللا، وكانت الجماعات الإسلامية دائماً حساسة تجاه الوقائع والمناقشات التي تحرك العالم العربي وإيران و«الفسيفساء» التركية (تركيا ودول وسط آسيا الإسلامية)، وهكذا نجد أن انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وغزو القوات السوفيتية لأفغانستان في عام ١٩٧٩، والدعوة إلى قتل سلمان رشدي التي أطلقها الخميني عام ١٩٨٩ وإرسال القوات الأمريكية إلى السعودية عام ١٩٩٠، كل تلك الأحداث أثارت ردود فعل متسلسلة في الحركات الإسلامية الآسيوية^(٢).

وفي أفغانستان ثمة حزب «إسلامي» يمثل الحركة الأصولية وينادي بإقامة مجتمع

(1) L'Islam dans le monde, op. cit., supra, p. 196 (Article de Alain FRACHON).

(2) BALTA, Paul, L'Islam dans le monde, op. cit., supra, p. 264.

إسلامي، وفي باكستان نجد أن أفضل هذه الحركات الأصولية تنظيماً وأكثرها نشاطاً ما يسمى «جماعة إسلام» وهي التكتل الإسلامي الذي يسيطر عليه السنيون الوهابيون الذين توفي زعيمهم «أبو الأعلى المودودي» عام ١٩٧٩، وقد وطد الجنرال ضياء الحق الشريعة عام ١٩٧٧، وأعلن أن «البلاد قائمة على أساس الإسلام وأن أية مذهبية أخرى إنما هي غريبة عنها، وليست ثمة ديمقراطية في الإسلام»، وفي بلدان آسيوية أخرى أيضاً كإندونيسيا وماليزيا والفلبين نجد الحركات الأصولية الإسلامية نشيطة للغاية.

وأخيراً فإن أمريكا لم تنج من الحركات الأصولية، وقد احتل المسلمون السود الصدارة في الأحداث الجارية في الستينيات بمطالبهم الداعية إلى المساواة، وأصبح الملاكم الأسود الشهير كاسيوس كلاي - محمد علي كلاي - وانضم إلى المسلمين السود، وفي عام ١٩٦٣ قام مالكوم إكس الذي كان يدعى أصلاً (مالكوم ليتل) بالحج إلى مكة واتخذ لنفسه اسم الحاج مالك الشباز، وشجبت الحركات التي لا تقوم على العنف داعياً إلى نوع من الحرب المقدسة ومطالباً بإقليم مستقل وقام بتأسيس منظمة الوحدة الأفريقية - الأمريكية، ومنذ الثمانينيات أخذ المسلمون السود يضاعفون إنشاء المساجد ويدعون إلى إسلام راديكالي.

تعديات الإخوان المسلمين على الحقوق الأساسية للأقباط

إن جماعة الإخوان المسلمين ترفض فكرة الوحدة الوطنية بين الأقباط والمسلمين، تلك الوحدة التي يرى أعضاء الجماعة أنها تؤدي إلى تطفل ديانة أهل الكتاب وتدخلها في ديانة الرسول التي هي الدين الوحيد الحق، كما يرون أن وجود موظفين أقباط في الإدارة الحكومية يمثل ظلماً للإسلام ورفضاً له^(١).

وينبغي ألا ننسى أن جماعة الإخوان المسلمين كانت منذ البداية خصماً للأقباط ومصدراً لمتاعب ومنازعات طائفية، وأنها لا تؤيد المقولة الشهيرة بوحدة الهلال والصليب. وتنتهج جماعة الإخوان سياسة التخويف والإرهاب ضد غير المسلمين وسنذكر فيما يلي بعض الأمثلة التي كانت لها نتائجها الخطيرة الضارة.

(١) محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، القاهرة ١٩٥٣ - ١٩٥٤، ص ١٨ وأيضاً رفعت السعيد مرجع سابق ص ١٦٧.

فقد قام اثنان من الإخوان المسلمين فى ٢٢ مارس ١٩٤٨ باغتيال رئيس محكمة الجنايات، أحمد بك الخازندار الذى كان قد أصدر حكماً ضد أحد أعضاء الجماعة، ومن بين الاغتيالات الأخرى التى ارتكبها الإخوان نذكر اغتيال رئيس وزراء مصر الأسبق أحمد ماهر باشا الذى أعلن الحرب ضد ألمانيا النازية عام ١٩٤٥، واغتيال وزير المالية الأسبق أمين عثمان باشا.

وفى ٢٠ يونيو ١٩٤٨ أُحرق الحى اليهودى فى القاهرة بصورة جنائية، ثم أعقب ذلك فى ١٩ يوليو ١٩٤٨ حدوث انفجارين كبيرين فى محلات شيكوريل وأوركوا التى كان بعض اليهود يملكونها، ثم أعقت ذلك سلسلة من الانفجارات فى شوارع العاصمة وفى محلات أخرى يمتلكها اليهود فى قلب القاهرة: محلات بنزايون وجاتينيو وشركة التلغراف ماركونى وعشرات المحلات والمنازل الخاصة باليهود^(١).

وقد كان الهدف من كل هذه الجرائم والتعديات والانفجارات والاعتداءات التى ارتكبت ضد اليهود هو بث الرعب فى جاليتهم وإجبارهم على ترك البلاد وإلا ظلوا يعيشون فى جو من القلق والتقلب والخوف وانعدام الأمان، وهذا ما حدث فعلاً، فقد أعقب هذه التعديات أن أقدمت الجالية اليهودية الكبيرة التى كانت تعيش فى مصر على مغادرة البلاد إنقاذاً لحياة أبنائها من الخطر.

وفى عام ١٩٥٠ صدر كتاب شجاع قوى فى مصر باللغة العربية من تأليف طبيب قبطى لامع^(٢)، قام فيه بإحصاء مختلف الأساليب التمييزية والممارسات الظالمة الأخرى ضد الأقباط، فمن ذلك أن الكنيسة القبطية فى الزقازيق أحرقت فى ٢٧ مارس ١٩٤٨ على يد جماعة الإخوان المسلمين، فى الوقت الذى كان فيه المؤمنون يشرعون فى الصلاة، وقد أعقت هذه الحادثة سلسلة من المظاهرات التى تردد هتافات معادية للمسيحيين وتتميز بشعارات ضد الأقباط مثل: «اليوم يوم الصهيونية وغداً يوم المسيحية، اليوم السبت وغداً الأحد».

وقد تعرضت كنائس أخرى للإحراق أو السلب والنهب فى مدينتى الإسكندرية (حى الحضرة) وجرجا فى الصعيد.

(١) المرجع السابق من ص ٢٠٢ إلى ٢١١.

(٢) د. زغيب ميخائيل ص ١١٣ إلى ١١٥.

وفى ٤ يناير ١٩٥٢ وقعت حادثة إحراق الكنيسة القبطية فى السويس، وكانت حادثة مشنومة بشعة نتج عنها وفاة عدة أقباط على نحو يتسم بأقصى قدر من البربرية، وكان ارتكاب الإخوان المسلمين لهذه الجريمة، التى أفلتت من العقاب، على مرأى ومسمع من السلطات، وكان ذنب الضحايا الوحيد أنهم مسيحيون. وننقل فى ملحق الكتاب ترجمة لمقالة نشرت فى القاهرة فى يناير ١٩٥٢ بمناسبة حادث الحريق الذى أشرنا إليه^(١)، وقد علق كاتب المقالة «نظير جيد»، بشجاعة على اغتيال المواطنين المسيحيين الذين أحرقوا أحياء داخل كنيستهم، ومما يجدر ذكره أن كاتب المقالة دخل الدير بعد وقت قليل من هذه الحادثة الحزينة التى شجبها فى عنف، وترهب فى وادى النظرون عام ١٩٥٤، ثم انتخب عام ١٩٧١ بابا وبطريك الإسكندرية باسم شنودة الثالث، والذي عرف بعد بضع سنوات، فى العالم كله، بأنه الرجل الذى عرف كيف يقف أمام السادات ويقاومه.

وقد بدأت الاعتداءات على الكنائس القبطية بعد تولى السادات السلطة عام ١٩٧٠ بقليل، ففي عام ١٩٧٢ أحرقت الكنيسة القبطية فى الخانكة، إحدى ضواحي القاهرة، ومن الجدير بالذكر أيضاً أن تلك الكنيسة لم تبن من جديد أبداً على الرغم من المحاولات العديدة التى بذلت فى هذا الشأن حتى يومنا هذا.

وتفاقت الأمور بعد ذلك إلى درجة أن الاضطهاد أصبح فى صورة أعمال بربرية يرتكبها الأصوليون من اغتيال لرجال الدين والعلمانيين على حد سواء، وتفجير القنابل أو محاولات تفجيرها فى الكنائس والمحلات^(٢) وكان المحرض على كل هذه الأفعال العدوانية هو أعلى السلطات فى الحركات الأصولية.

ويرى بعض الكتاب^(٣) أن الجماعات الإسلامية المتعصبة قد استغلت الفقر وأوجه عدم المساواة السائدة لإظهار إفلاس النماذج الاقتصادية الاجتماعية المستوردة (من فكر ليبرالى حر أو اشتراكى أو ماركسى) وللدعوة إلى ما يرونه فى أعينهم طريق

(١) نظير جيد: حول جريمة السويس، مجلة مدارس الأحد، القاهرة، يناير ١٩٥٢، العدد الأول، السنة السادسة الصفحات من ١ إلى ٥ (انظر الملحق).

(2) Perocel - Hugoz, Jean - Piere, op. cit, supra, p. 157; voir aussi du même auteur l'article dans le journal parisien "Le Monde", 25 mars 1979.

(3) CANNVER, Christian, Les Codtes, éd. Bepols, Belgique, 1990, pp, 51, 168.

الخلاص الوحيد ألا وهو التطبيق الكامل لمبادئ الإسلام التى هى فضلا عن كونها - ديانة، فإنها أيضاً مشروع للحضارة الكلية، وقد أعطاهم مثال الثورة الإيرانية فى عام ١٩٧٨ تضخيماً لعملهم، وترجموا ذلك بالأخص فى سلسلة من الهجمات المفاجئة المسلحة التى لا تنتهى ضد الأقباط ورسائل التهديد بالقتل ومحاولات تفجير القنابل وحرق الكنائس ومنها حرق الكنيسة المهيبة للعدراء مريم المعروفة باسم الدمشيرية فى القاهرة والتى ترجع إلى القرن التاسع الميلادى، والقتل التعسفى، وهتك الأعراس، والاختطاف، وعمليات التحويل القسرى إلى الإسلام، والاعتيالات، وبلغ ذلك ذروته عام ١٩٨١ فى المواجهات الدموية الحرجة بين الأقباط والمسلمين التى حدثت فى مايو ويونيو من ذلك العام فى حى الزاوية الحمراء، أحد الأحياء الفقيرة فى القاهرة، حيث قتل ٣٥ شخصا منهم ٢٥ من الأقباط وأحرقت ثلاث كنائس وعشرات المحلات التى نهبت والتى يملكها الأقباط.

وعندما تولى الرئيس حسنى مبارك السلطة فى أكتوبر ١٩٨١، لم يحظ الأقباط إلا بفترة هدنة قصيرة إذ لم يتأخر الإسلاميون فى العودة إلى العمل، من اعتداءات وأعمال تخريبية وحوادث إحراق جنائية ارتكبت فى عيد القيامة عام ١٩٨٤ فى محافظة الفيوم (التي تقع على بعد ١٠٠ كيلو متر غرب القاهرة) بواسطة المتطرفين الذين اتخذوا أهدافاً لهم شخصيات وتجارات من الأقباط فى مدينة الفيوم، وكذلك أحرقوا داراً للسينما كانت تنوى عرض فيلم عن حياة المسيح، وأحرقوا مكتبة ومحلاً كان يعرض صلباناً وصوراً مقدسة مسيحية، فضلاً عن إحراق سيارات يملكها أقباط^(١).

وتكاثرت هذه الهجمات التخريبية والاعتداءات ضد الأقباط شهراً بعد آخر فى مختلف المدن المصرية ومن بينها على سبيل المثال: مدينة سوهاج (التي تبعد عن القاهرة ٤٥٠ كيلو متراً جنوباً) وأسيوط (وتقع إلى جنوب القاهرة على مسافة ٣٠٠ كيلو متر) وبنى سويف (على بعد ١١٥ كيلو متراً جنوب القاهرة) وعين شمس (إحدى ضواحي القاهرة) وبيا (جنوب القاهرة على بعد ١٤٥ كيلو متراً) إلخ. وفى جميع هذه المدن كان الأقباط، كما هى الحال دائماً، هم الضحايا دون أن

(1) Reportage d'Alexandre BUCCIANI, Le Monde, 9 mai 1984.

يكون ثمة إثارة من جانبهم^(١)، وكما يذكر رئيس تحرير الصحيفة الأسبوعية «وطنى» القبطية أنطون سيدهم^(٢): «لا يمر شهر دون أن تقع أحداث تخريبية واعتداءات ضد الأقباط وتجاراتهم وممتلكاتهم وكنائسهم».

وهناك وقائع معينة يجدر ذكرها، ففي ٢٦ نوفمبر ١٩٨٨ قتل الأصوليون الإسلاميون قسيساً قبطياً اسمه رويس فاخر، راعي كنيسة القديس يوحنا فى قرية الدونية التابعة لمدينة أبو تيج فى صعيد مصر، وكان ذلك لأنه رفض أن يذعن لما أمروه به من ألا يقيم صلاة القداس إلا يوم الأحد^(٣).

وهناك وقائع أخرى جديرة بالذكر وقعت بعد ذلك، ومنها أنه فى ٣ مارس ١٩٩٠ نهب المتطرفون الإسلاميون ثلاث كنائس قبطية وأحرقوا العديد من الصيدليات والمحلات التى يملكها الأقباط فى مدينة أبى قرقاص بالمنيا فى صعيد مصر، وقد أصيب فى هذه الاعتداءات خمسة عشر قبطياً إصابات بليغة مات منهم خمسة متأثرين بجراحهم وقد لاحظت الصحافة المصرية أنه لم يحدث تدخل من أية سلطة لوضع حد لهذه المذبحة^(٤).

وقد بلغ الرعب بالسكان الأقباط مبلغاً شديداً حتى أن أكثر من عشرين عائلة قبطية اضطرت إلى الفرار من أماكن المذابح وباعت منازلها^(٥)، ولا يكتفى المتطرفون بذلك السلب والنهب فقد أحسوا بالقوة لأنهم لم يتعرضوا للعقاب، فعاودوا الكرة بعد بضعة أسابيع فى مدينة سنورس بمحافظة الفيوم فى الصعيد^(٦).

وبعد ذلك فى ٢٠ سبتمبر ١٩٩١ أحرق الأصوليون كنيستين قبطيتين ونهبوا العديد من المحلات التى يملكها المسيحيون فى أعقاب طائفية عنيفة وقعت فى حى إمبابية الشعبى فى القاهرة، وبالإضافة إلى ذلك كان هؤلاء الإسلاميون يقتحمون الشقق السكنية التى يسكنها الأقباط ويلقون بالسكان من النوافذ، ومن

(١) جريدة الوفد المصرية، ٥ مارس ١٩٨٧، الأهرام القاهرية اليومية الرسمية أيام ١٠، ١١، ١٣ مارس ١٩٨٧، الأهالى الأسبوعية القاهرية ٤ مارس ١٩٨٧ و ١٦ نوفمبر ١٩٨٨، وجريدة لوموند الفرنسية ٣ مارس ١٩٨٧.

(٢) مقالة منشورة باللغة العربية عن الاعتداءات الإجرامية ضد الأقباط، ٥ أبريل ١٩٨٧، ص ١.

(٣) انظر الأسوشيتيلبرس ٢٩ نوفمبر ١٩٨٨.

(٤) الأهالى الأسبوعية القاهرية، ٧ و ١٤ مارس ١٩٩٠: وطنى الأسبوعية القاهرية القبطية، ١١ و ١٨ مارس ١٩٩٠.

(٥) الأهالى، مرجع سابق ٢١ مارس ١٩٩٠. (٦) الأهرام ٢٣ أبريل ١٩٩٠.

هؤلاء الذين ألقوهم زوجة وابنة قسيس قبطي^(١)، ولم تتدخل قوات الشرطة إلا بعد ست ساعات من هذه الاعتداءات^(٢).

وغنى عن الذكر أن نضيف أن المتطرفين الإسلاميين لهم السيطرة المطلقة في العديد من مناطق البلاد، ولاسيما في عين شمس، إحدى ضواحي القاهرة، حيث جعلوا القانون بيدهم ويهددون الأقباط ويطلبون الجزية ويرتكبون أعمال التخريب وينشرون الرعب^(٣).

ولما لم يتم تقديم المعتدى إلى العدالة فقد نشأ في المجتمع القبطي جو من الخوف وعدم الأمان والغم والقلق، ونحن لا نستطيع أن نؤيد الرأي الذي قال به بعض الكتاب من أن هذه الجماعات الإسلامية تستغل ما يوجد في المجتمع المصري من فقر وافتقار إلى المساواة، وتتخذ من ذلك سبيلا إلى إثبات أن طريق الخلاص الوحيد هو الإسلام، الحل الأمثل والأعلى لكل المشكلات، ولكننا نؤكد من خلال تتبع تاريخ أيديولوجية الأصولية الإسلامية أنها تستخدم سلاح الإسلام وتستفيد منه، وتحاول بأى ثمن أن تستولى على السلطة وتقيم جمهورية إسلامية على غرار النموذج الإيراني، في مصر على الأقل، فذلك هو الهدف الذي كان يسعى إليه حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في أواخر العشرينيات، وعادت مؤخرا تتردد في شوارع القاهرة تلك الهتافات الشعبية التي كانت تسمع في حقبة كان يظن أنها لن تعود: «غدا عيدنا وسيصبح النصارى كلابنا!»^(٤).

تكوين الخلايا المتطرفة والراديكالية في حضان حركة الإخوان المسلمين

منذ بداية السبعينيات ظهرت جماعات إسلامية راديكالية ونُظمت في عدد من المساجد والجامعات وبصفة خاصة في كليات العلوم والهندسة والطب والاقتصاد

(1) BUCCIANI, Alexandre, "Violents incidents au Caire entre Musulmans et Chrétiens" Le Monde, 25 Septembre 1991.

الأهالي ٢٥ سبتمبر و٢ أكتوبر ١٩٩١ ص ٣، وطني: مقالة لأنطوان سيدهم في ٢٣ سبتمبر ١٩٩١، نيويورك تايمز انترناشيونال، ٢٣ سبتمبر ١٩٩١.

(٢) الشعب ٢٤ سبتمبر ١٩٩١.

(٣) روز اليوسف، ١٩ ديسمبر ١٩٨٨ صفحات ١٥ إلى ١٨.

(4) CANNUER, Christian, op. cit., supra, p. 169; PERONCEL - HUGOZ, Jean - Plerre, op. cit., supra, p. 172.

والزراعة إلخ وجعلت لها مناطق نفوذ في المساجد «غير الرسمية» في ضواحي القاهرة وفي أسيوط والمنيا وسوهاج وجامعات الإسكندرية والفيوم وحلوان والزقازيق^(١).

ولا تختلف هذه الجماعات فيما بينها إلا اختلافا ضئيلا من حيث التكوين الاجتماعي والهيكل والنشاط المتمثل في الميلشيات والتنظيم العسكري، وهي تماثل بالطبيعة النشاط الإرهابي الموضوع جنبا إلى جنب أسلوب التنظيم السري لدى جماعة الإخوان المسلمين^(٢) وهي بذلك جماعات مستتعة للإخوان المسلمين الذين كانت جماعتهم قد حظرت في ١٩٥٤ ثم حظوا بالتسامح منذ عام ١٩٧١ من جانب أنور السادات ووضعوا تحت مسئولية محمد عثمان إسماعيل محافظ أسيوط حتى عام ١٩٨٢^(٣)، وهذه الحركات الإسلامية الراديكالية تستوحى بالكامل أفكار الإخوان المسلمين^(٤)، ويذكر بعض الكتاب أن في مصر في نهاية عام ١٩٨٠ ما يزيد على خمس وأربعين من الجماعات الإسلامية المتطرفة النشطة^(٥) من بينها «الفرماويين والقبطيين والتوفيقيين والسماويين والخوميين»^(٦)، كما يمكن أيضاً أن نذكر في هذا الصدد أيضاً الجماعات الإسلامية التي أنشئت في مصر في عام ١٩٧٢ بمبادرة من السادات والتي عهد بأمرها إلى محمد عثمان إسماعيل^(٧) وأشهرها الجماعات المسؤولة عن معظم أعمال العنف وهي منظمة التحرير الإسلامي والجماعة الإسلامية المعروفة باسم «التكفير والهجرة»، وجماعة «التوقف والتبين»، ومنظمة «الناجون من النار»، ومنظمة «الجهاد».

وقد أنشئت منظمة التحرير الإسلامي عام ١٩٧١ بواسطة صالح سرية وكان عضواً في حزب التحرير الإسلامي الأردني، ويعتبر سرية الذي أعدم في عام ١٩٧٤ قطبا راديكاليا في الإخوان المسلمين^(٨)، أما جماعة التكفير والهجرة فقد أنشئت أيضاً

(1) Atlas Mondial de l'Islam activiste, La Table Ronde, Paris, 1991, p. 87.

(2) المرجع السابق ص ٨٧.

(3) ETIENNE, Bruns, L'Islam radical, Hachette, 1987, p. 215.

(4) L'état des religions dans le monde, Ed La découverte/ Le Cert, Paris, 1987, p. 590 (article de paul Balta).

(5) د. فرج فودة: النذير، الناشر دار مصر الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٢.

(6) د. فرج فودة: نكون أو لا نكون: الناشر دار مصر الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٣١.

(7) ETIENNE, Bruno, op. cit., supra, pp. 250 - 252.

(8) المرجع السابق ص ٢٢٤.

عام ١٩٧١ على يد شكرى مصطفى بعد خروجه من السجن الذى قضى فيه سبع سنوات، وقد قامت هذه الجماعة بختف وإعدام وزير الأوقاف الأسبق الشيخ محمد حسين الذهبى فى ٣ يوليو ١٩٧٧، وقد تقرر إعدام شكرى مصطفى فى نفس السنة.

أما جماعة «التوقف والتبين» الإسلامية المتطرفة فقد أنشئت عام ١٩٨٠ على يد محمد عبدالباقى، واشتهرت بهجماتاتها ضد الأقباط، ويتصريحاتها ضدهم باعتبارهم من غير المؤمنين، وكذلك بتصريحاتهم ضد الحكومات الإسلامية التى تسمح بإضفاء صفة الذميين عليهم فى حين أنه لايجوز ذلك عند تلك الجماعة.

عدا أن أكثر الجماعات القطبية تطرفا هى منظمة الجهاد، التى قامت فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ باغتيال الرئيس السادات، وبعد ذلك بيومين اجتاحت مركز قيادة الشرطة فى أسيوط، بصعيد مصر، وقد أنشئت هذه الجماعة سنتى ١٩٧٥ و ١٩٧٦، ثم تخصصت منذ عام ١٩٧٨ فى العمليات ضد المسيحيين، وكان ذلك أولا فى جنوب البلاد ثم فى المعقل الإسلامى فى أسيوط حيث توجد أقلية مسيحية قبطية هامة^(١) ويعتبر محمد عبد السلام فرج هو مفكر هذه الجماعة، الذى ألف برنامج الحركة المتمثل فى كتابه (الفريضة الغائبة) وهو عبارة عن كتيب فى نحو خمسين صفحة يحمل منطق الجهاد ضد غير المؤمنين إلى الذروة، ونصوص الكتاب تذهب إلى أبعد مما ذهب إليه سيد قطب، الذى لم يكن فى الواقع يدعو إلى العنف حتى يبلغ منتهاه^(٢). ومفتى الجهاد هو الداعية الشيخ الضير عمر عبدالرحمن، الذى أصدر باعتباره المرشد الدينى والروحى لهذه الجماعة، الفتوى الآمرة باغتيال السادات، وقد شنق كل من محمد عبدالسلام فرج والمهندس عطا طایل حميدة والملازم خالد الاسلامبولى الذى كان يقود المهاجمين الذين اغتالوا السادات وضابط الاحتياط حسين عباس محمد، أما الشيخ عمر عبدالرحمن فقد أبرئ «لعدم كفاية الأدلة»، وفى هذه التبرئة^(٣) مغزى له دلالة على أن السلطة لا ترغب فى أن تجر البلاد إلى سلسلة من المزايدة على العنف^(٤).

(1) Atlas mondial de l'Islam activiste, op. cit., supra, p. 89.

(2) ETIENNE, Bruno, op. cit., supra, p. ٨٨ إلى ٨٢ ص مرجع سابق، وأيضاً حسن أبو باشا، مرجع سابق، ص ٨٢ إلى ٨٨، 225.

(3) Atlas mondial de l'Islam activiste, op. cit., supra, p. 90.

(4) EOUSSILLON, Alain, "Entre al - jihâd et al - Rayyân: phenoméologie de l'islamisme="

ومنذ ذلك الحين ظلت منظمة الجهاد قائمة على نحو سرى ومع ذلك ففى سنتى ١٩٨٩، ١٩٩٠ اللتين واجهت فيهما موجة جديدة من القمع ردت بهجوم مضاد يقوم على موضوعات مختلفة وعلى أرض صلبة أكيدة، فى صورة عمليات ضد الأقباط فى محافظة أسيوط^(١).

كما أن منظمة الجهاد هى التى تعزى إليها الهجمات التى شنت ضد الأقباط فى ٢٠ سبتمبر ١٩٩١ فى إمبابة، حيث أعلن أحد قادة الحركة بأنهم سيستمرون فى محاربة الأقباط ومنعهم من وضع الصور المقدسة والصلبان وإقامة الصلوات ولا سيما القداس يوم الجمعة^(٢).

وقد قامت هذه الجماعات الإسلامية المتعصبة بتضخيم أنشطتها بسلسلة من الضربات العنيفة التى لا تنتهى ضد الأقباط بتفجير القنابل وحرق الكنائس (حيث أحرقت كنيسة فى ٢٠ سبتمبر ١٩٩١ فى إمبابة)^(٣)، وعمليات هتك الأعراض والسرقات والاختطاف التى تتبعها عمليات التحويل إلى الإسلام، وعمليات الاغتيال، والهدف النهائى لهذه الجماعات الإسلامية هو إعادة إقامة نظام الذمة، ويتمثل فى الحماية القانونية المعترف بها فى القانون القرآنى لأهل الذمة (من اليهود والنصارى)، ولكن نظام الذمة هذا يمثل وضعاً دونياً لا يمكن لمن يسرى عليه أن يحيا مرضياً بصورة معقولة فى إطار دولة حديثة، ويتعرض الذميون فى ظلّه لكل التقلبات الناشئة عن تأثيرات الجماهير وأهوائها كما يتعرضون لمشروعات الجماعات المتطرفة^(٤).

إن تصاعد الأصولية الإسلامية يشكل أحد الأخطار الرئيسية التى تهدد استقرار المجتمع المصرى بأكمله^(٥)، أما الجماعة الأصولية التى تدعى بالإخوان المسلمين فقد

= égyptien". Monde arabe: Maghreb, Egypte 1990. éd. La Documentation française, janvier - février - mars 1990, Paris, 1990, p. 20.

(1) Atlas mondial de l'Islam activiste, op. cit., supra p. 90.

(2) الأقاليم، الأسبوعية القاهرية، ٢ أكتوبر ١٩٩١ ص ٣.

(3) BUCCIANI, Alexandre, "Egypte" violents incidents au Caire entre Musulmans et Chrétiens", Le Monde, 25 Septembre 1991.

(4) CANNIER, Christian, op. cit., supra, p. 168.

(5) RANCE, Didier, Chrétiens du Moyen - Orient, Témoins de la Croix, éd. Aide à l' Eglise en détresse, paris, 1991, p. 219.

أصبحت اليوم أكثر رصانة وتعقلا بل وتمارس دورها، من صفوف المعارضة في اللعبة البرلمانية المصرية^(١)، في حين توجد في كافة أنحاء مصر جماعات إسلامية عديدة منبثقة من الإخوان المسلمين، تتفاوت فيما بينها من حيث سرية وجودها ونشاطها، ولكنها جميعاً تخلق جواً غير ملائم للسلام الديني، وتهدف إلى إعادة تكوين المجتمع وإنهاء حكم الكفار والعودة إلى نظام إسلامي يروونه أكثر نقاءً وشرعية، ومن هذا المنطق فإنهم يرون أن مهاجمة الأقباط هي في الواقع محاربة للدولة^(٢).

فتح العرب لمصر والمفهوم الإسلامي للأمة

نتناول الآن فتح العرب لمصر ونقف على أن ذلك الفتح العربي - الإسلامي قد أنهى الفوضى الدينية التي كانت سائدة بين القبط والملكيين، ونصر الأولين على الآخرين، كما سنقف على كيفية تغلغل الجيوش العربية في مصر واحتلالهم للإسكندرية، ثم نحلل بعد ذلك مسلك العرب الذين أصبحوا سادة مصر الجدد لتعرف على ما إذا كان يمكن اعتبار الفتح العربي تحريراً للأقباط، ثم نتقل بعد ذلك إلى دراسة المفهوم الإسلامي «للأمة».

وسوف ندرس تفصيلاً الوضع القانوني للذميين، وهو وضع أو حالة تمييزية ضد أهل الكتاب الذين يخضعون للسلطة الإسلامية ويستفيدون من «حماية» تلك السلطة لهم ويمكنهم أن يحافظوا على ديانتهم، ولكن يجب عليهم أن يمتنعوا عن أي تبشير من جانبهم، كما نناقش موضوع «الجزية» وهي الضريبة التي بموجبها واستناداً إليها يحصل غير المسلمين على الذمة من المسلمين.

ثم نناقش بعد ذلك مسألة حرية العبادة والارتداد عن الدين وفقاً للمفهوم الإسلامي، ونعالج بعد ذلك التفرقة ضد الأقباط في القانونين الجنائي والمدني الإسلاميين.

كان الفتح العربي لمصر، فيما رأى الأقباط الذين أرهقهم استبداد الرومانيين

(١) المرجع السابق ص ٢٢١.

(2) KEPEL, Gilles, op. cit., supra, p. 229.

وطغيانهم، وسيلة أتاحت أمامهم ليأخذوا بثأرهم من الرومانيين ويتخلصوا منهم، وقد دهش الأقباط للنجاح المتواتر غير المتوقع الذى حققته القوات العربية، وظلوا فترة طويلة فى حيرة وارتباك بشأن نوايا العرب، وتركوا مصيرهم للمقادير والأحداث، ولم تكن لدى الأقباط إجابة على كثير من التساؤلات التى أخذت تدور فى أذهانهم: هل سيرغمهم العرب على اعتناق الإسلام؟ هل سيصادرون أموالهم؟ هل سيقنون على القوانين الضرائبية السارية؟ وهلم جرا.

واعتقد الأقباط فى مبدأ الأمر أن العرب أكثر تساهلا من الفرس أو الرومان، لأنهم عرضوا عليهم أن يختاروا بين ثلاثة شروط:

إما اعتناق الإسلام وبذلك لا يدفعون ضريبة، أو قبول حماية المسلمين مقابل إتاحة سنوية مقدارها ديناران (من النقود العربية) عن كل رجل سليم البنية أو الاستمرار فى الصراع وقبول ما يسفر عنه من نتائج^(١).

أما موقف الأقباط خلال الفتح، فكان يغلب عليه طابع السلبية، فلم يفعلوا شيئا لإيقاف الاندحار والهزيمة واكتفوا بالانزواء خلف أسوار المدن التى كان العرب لا يجسرون بعد على مهاجمتها، ولكن دور تلك المدن لم يكن ليتأخر كثيرا، ومن المؤكد كذلك أن الأقباط لم يساعدوا الرومان فى صراعهم ضد العرب إلا فى حدود ما كانوا مرغمين عليه بحكم خضوعهم للإمبراطور وأتباعه، ولكن من المؤكد أيضا أن الأقباط لم يساعدوا العرب^(٢)، ولكنهم بدأوا يحسون بالغريزة أن سادتهم الجدد كانوا أسوأ أعداء لإيمانهم وأن قوميتهم ستزح تحت نير طغيانهم حتى تهلك إن أجلا أو عاجلا^(٣).

وقد عمد العرب إلى إعادة البطريك القبطى بنيامين إلى الإسكندرية لكى يستميلوا الأقباط ويكسبوا ودهم، حيث إن ذلك البطريك كان يتمتع بمكانة كبيرة لدى شعبه، وأرسل عمرو بن العاص، حاكم مصر الجديد، رسالة إلى البطريك جاء فى نصها أن يأتى إلى حضرته فى كامل الأمان وأن يعيد إصلاح حال كنيسه وشئون طائفته^(٤)، وعندما أبلغت هذه الكلمات إلى البطريك بنيامين عاد إلى الإسكندرية

(1) IBID, p. 42; CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., supra, p. 88.

(2) TAGHER, Jacques, op. cit., supra, p. 46.

(3) CHAVLEUR, Sylvestre, op. cit., supra, p. 94.

(4) SEVERE, D' Aschmuneim, Historia Patriarcharum Alexandrinorum, édité par Seybold, tome 1, fasc. 1, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1904, p. 109; CHAULEUR, Sylvestre op. cit., supra, p. 94.

وسط مظاهر الابتهاج العام بعد غيبة ثلاثة عشر عاما منها عشر سنوات تحت حكم هراكليوس الذى تحول إلى المذهب البيزنطى وثلاث سنوات قبل فتح العرب لمدينة الإسكندرية وقد ترك العرب الأقباط عندئذ يستولون على معظم الكنائس والأديرة التى كان الملكانيون يحتلونها حتى ذلك الحين.

وقد ولد الفتح العربى فى نفوس الأقباط آمالا كبارا ولكنها سرعان ما بدأت فى الزوال والهبوط، لقد فرض ذلك الفتح عليهم ديانة جديدة وأخلاقا شرقية تماما، وتلقى الأقباط العاصفة دون أن يتركوا إيمانهم وشعائهم، « وعرفوا كيف يشدون الماضى إلى الحاضر على نحو ما »^(١)، والواقع أن الأقباط لم يتركوا روما إلا ليجدوا العرب أمامهم فلم يتغير عندهم سوى السيد الذى يحكمهم.

المفهوم الإسلامى للأمة

« الأمة الإسلامية » (أى جماعة المؤمنين) أو « أمة الإسلام » هى جماعة الأشخاص الذين تصدر حياتهم بأسرها، بمختلف جوانبها ومظاهرها العقلية والاجتماعية والكيانية والسياسية والأخلاقية والعملية، عن الخلق الإسلامى^(٢)، وتظهر هذه الأمة، التى تتصف وتتميز بما سبق، فى القرآن بمعنى « الشعب » أو « المجتمع »، وهى تطلق أولا وقبل كل شئ على الشعب العربى، ولكن المعنى الغالب اليوم لهذه اللفظة يتضمن التعريف الدينى الذى ينطوى عليها وبمعنى « جماعة المؤمنين »^(٣).

ووفقا للمفهوم الإسلامى ينقسم العالم إلى دارين أو جزئين: دار الإسلام^(٤) من جهة، ودار الحرب من جهة أخرى، ويمكنك أن تسمى هذه الأخيرة إن شئت دار الاحتراب (أى دار حالة الحرب)^(٥)، وتسمى أيضا « دار الكفر » أو « دار الجاهلية »

(1) LAMBELIN, Roger, L'Egypte et l'An gleterre, Paris, B. Grasset, 1922, p. 2.

(2) Kepel, Gilles, Le Prophète et Pharaon, La Découverte, Paris, 1984, p. 46.

(3) Morsy, Magali, Lexique du monde arabe moderne, Dalloz, Paris, 1986, p. 121.

(٤) هذا التعبير يطلق على النطاق الذى يسود فيه الإسلام حيث تفرض سيطرته وتسرى شريعته. انظر:

MORSY, Magali, Ibid., p. 41

(٥) المرجع السابق ص ٤١.

وتلك الدار تشتمل على ما عدا أمة الإسلام من سكان العالم، وهؤلاء محكوم عليهم إن آجلا أو عاجلا بأن يصبحوا موضوعا للحرب المقدسة التي تدعى الجهاد^(١).

وثمة حالة حرب ضرورية أخلاقيا وإلزامية شرعيا ودينيا بين العالمين أو الدارين، دار الإسلام ودار الحرب، حتى بلوغ النصر النهائي الحتمي للإسلام على الكفر^(٢).

فالحرب تعتبر في الفكر الإسلامي هي الحالة الطبيعية للأشياء والأمر، ولا يعتبر السلام إلا كهدنة لا ينفك فيها الاستعداد لمعاودة الحرب حتى يتم النصر النهائي الذي وعد الله به.

فالإسلام يجب أن يفرض مؤسساته وأنظمتها على العالم بأسره^(٣) إن آجلا أو عاجلا وهذا الالتزام أو الرفض يؤكد كاتبا مسلم حديث^(٤) ونحن نشاطره رأيه من الوجهة القانونية، فذلك فعلا التزام إسلامي.

ونشير في هذا الصدد إلى أن «الأرمنازي» يقارن بين هذا المفهوم الإسلامي والمفهوم الذي كان سائدا في الاتحاد السوفيتي وبمقتضاه كانت روسيا وطنا لكل شيوعي، أما باقي العالم الرأسمالي فإنه يمكن أن يعتبر منطقيا في حالة حرب.

وبالإضافة إلى هذا التقسيم الإقليمي وفقا للمفهوم الإسلامي، فقد قام من فوقه تقسيم شخصي آخر، هو الذي قامت على أساسه فكرة أهل الذمة (أو الذميين).

الوضع القانوني للمحميين «أهل الذمة»، والجزية

يقصد بمصطلح «الذمة» هنا في اللغة العربية العلاقة بين السلطة المسلمة والشعوب والسكان التابعين لديانات أخرى، وهكذا نجد أن أهل الكتاب، وهم الذين

(1) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, Le radeau de Mahomet, op. cit., supra, p. 31.

(2) LEWIS, Bernard. Le Langage politique de L'Islam, Editions Gallimard, Paris, 1988, p. 113.

(3) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, Non - Musulmans en pays d'Islam, Le cas de l'Egypte, Editions universitaires, Fribourg, Suisse, 1979, p. 48.

(4) ARMANAZI, N., L'Islam et le droit international, Piccart, Paris, 1929, pp. 98, 100.

يتبعون الوحي الإلهي، هم اليهود والنصارى والصابئة والزرادشتيين والسامريين، وكلهم يعتبرون من فئة أهل الكتاب الخاضعين لنظام الذمة^(١).

والذمي هو غير المسلم الذي يدعى للسيادة الإسلامية، ويقبل حماية المسلمين إياه، ويدفع الجزية، التي هي ضريبة الرؤوس أو الأعناق في الدولة الإسلامية^(٢).

فالذمة اتفاق بين الدولة المسلمة وزعيم الطائفة غير الإسلامية، بمقتضاه يضمن المسلمون وضعاً معيناً، مع حقوق وامتيازات معينة، تحت السلطة الإسلامية وبمقتضى اتفاق الذمة يحصل غير المسلم على التمتع بالحقوق العامة، فيعترف له بالشخصية القانونية وحقه في الإقامة في أرض الإسلام وضمان حرياته العامة أيضاً^(٣).

ويحصل الذمي أيضاً على التمتع بالحقوق الخاصة، فيمكنه على نحو مشروع أن يمارس جميع الأعمال والأفعال الداخلية في التجارة القانونية: من بيع وشراء وتملك، وكذلك حقوق الزوج والتقاضى الخ، وفي مقابل ذلك لا يتمتع بحقوق سياسية، كما أنه فيما يتعلق بالحقوق العامة أو الخاصة فلا تمنح له إذا التزم بدفع الجزية.

وفي المقابل يتعهد المسلمون بالامتناع عن أي فعل عدائي ضد غير المسلمين وحمايتهم من كل هجوم، سواء أكان من الداخل أم من الخارج^(٤).

والذمة اتفاق دائم، فهو يرم دائماً دون حد زمني ولا تجعل له مدة^(٥) وهكذا يمكن أن تعتبر الذمة عملاً قانونياً مستقلاً من نوع خاص قائماً بذاته sui generis متميزاً عن العقد العادي وعن الاتفاقيات الدولية وعن القانون.

ونظراً لعدم التكافؤ فيما بين الطرفين المتعاقدين فإن صفة الحماية والخضوع، أو

(١) الديب أبو سهيلة، مرجع سابق، ص ٥٠، وأيضاً: LITTMAN, David et YE'OR, Bat, Peuples Protégés en terre d'Islam, Centre d'information et de documentation sur le Moyen - Orient, Genève, 1977, p. 1.

(2) LEWIS, Bernard, Le langage politique de l'Islam, Gallinard, 1977, p. 119, Attiya, Aziz S., op. cit, supra, pp. 83, 85, 108, 193, 198.

(3) FATTAL, Antoine, Le statut légal des non - musulmans en pays d'Islam, imprimerie Catholique Beyrouth, 1958, p. 73.

(٤) ماجد خضوري: الحرب والسلام في قانون الإسلام Khadduri, Majid, War and Peace in the Law of Islam, The John Hopkins Press, U. S. A., 1955, p. 195.

(٥) القلقشندي: صبح الأعشى، القاهرة ١٩١٣ - ١٩٢٠ الجزء ١٣ ص ٣٦١، انطوان فتال - مرجع سابق ص ٧٤.

الذمة، تلزم الذميين إذن بدفع الجزية وذلك تطبيقاً للآية القرآنية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (١).

فالجزية بوجه عام هي الضريبة التي يحصل غير المسلمين بدفعها على الذمة من جانب المسلمين (٢).

ويجد الكتاب العرب شريعة هذه الضريبة في نص الوحي القرآني، ووفقاً لأرائهم فإن الجزية هي ثمرة عقد مالي ضريبي، وهي الثمن أو المكافأة التي يدفعها غير المسلمين للحصول على أمان حياتهم وحق الإقامة في أرض الإسلام والبقاء على دينهم والتمتع بالأمن العام وحماية الدولة.

ويرى كتاب آخرون أن هدف عقد الجزية ليس إمداد الدولة بالإيرادات وإنما هو بالأحرى إتاحة الفرصة لغير المؤمنين للتعرف على صورة الإسلام الحقيقية.

والجزية، من جهة أخرى، هي عقوبة على اعتناق غير الإسلام وأداة للتحقير والإذلال، كما أنها تعتبر أيضاً بمثابة بدل مدفوع مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية.

ويحاول الكتاب المسلمون المحدثون الإقلال من الطابع الإذلالى الذى يتسم به هذا الالتزام، فيفسرونه على أنه بديل للخدمة العسكرية وأيضاً للزكاة التى يدفعها المسلمون (٣) وهذا التبرير يتيح تحاشي أوجه النقد الموجهة إلى الإسلام باعتباره نظاماً قائماً على التمييز، وذلك بأن دافعى الجزية كانوا يخبرون بين ثلاث، الإسلام أو الجزية أو الحرب، فضلاً عن أن دفع الجزية كما أسلفنا كان دائماً ينظر إليه على أنه وسيلة للتحقير والامتهان (٤).

(١) سورة التوبة الآية ٢٩.

(٢) أيضاً الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة - ١٩١٠. Fattal, Antoine, op. cit, supra p. 264. (٣) مصطفى أبو زيد فهمي: فن الحكم فى الإسلام - الناشر: المكتب المصرى الحديث، القاهرة، ١٩٨١ الصفحات ٣٨٨ إلى ٣٩١، يوسف القرضاوى: غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، مكتبة وهبة القاهرة، ١٩٧٧ صفحتا ٣٣، ٣٥ - محمد عمارة: الإسلام والوحدة القومية، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٩ صفحات ٨٩ إلى ١٠٦ - نبيل عبدالفتاح: الإسلام والأقليات الدينية فى مصر، مجلة المستقبل العربى - بيروت، أغسطس ١٩٨١ العدد ٣٠ الصفحات ٩٩ إلى ١٠٥، فهمى هويدى: المسلمون والآخرون، مجلة العربى، الكويت، فبراير ١٩٨١ العدد ٢٦٧ الصفحة ٤٩ وما بعدها.

(٤) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, Non - Musulmans en pays d'Islam, cas de l'Egypte, op. cit., supra, p. 51.

وقد ذكر عن النبي محمد قوله: «ليس على المسلم جزية»^(١)، فهذه الضريبة بحسب التعريف لا يمكن أن تفرض إلا على غير المسلم، بحيث إن الذمي إذا تحول إلى الإسلام سقط عنه التكليف بدفع الجزية منذ يوم تحوله، حيث كانت الغاية من الجزية اجتذاب الذميين إلى الإسلام وعقابهم على اعتناقهم غير الإسلام، فإذا اعتنق مؤديها الإسلام فإنها تفقد علة وجودها^(٢) فتسقط عنه.

وبالإضافة إلى الجزية، يدفع أهل الذمة «الخراج» وهو نوع من الضريبة المفروضة على أراضي الذميين كضريبة عقارية تعبر عن حق «الأمة» في أراضي غير المسلمين، ومفهوم الخراج حول المالك إلى دافع للجزية يحوز الأرض بوصفه صاحب السطح superficiaire أو صاحب حق الانتفاع usufructier، وبحيث تجمد أرضه لصالح «الأمة»^(٣).

وفي عام ١٨٥٥، ألغى الخراج والجزية في الامبراطورية العثمانية وكذا حظر حمل السلاح على الذميين، ومع ذلك فإن الإخوان المسلمين وجماعات إسلامية أخرى في مصر، لا يزالون يطالبون حتى في يومنا هذا بإعادة فرض الجزية على الأقباط^(٤).

وفي هذا الصدد يجدر أن ننقل عن أنطوان فتال، في دراسته عن الوضع القانوني لغير المسلمين في بلاد الإسلام^(٥):

«إن الذمي في واقع الأمر هو مواطن من الدرجة الثانية، فإن كان ثمة تسامح معه فإن ذلك يرجع إلى أسباب من النظام الروحي بحيث لا يفقد الأمل في تحويله إلى الإسلام، وأيضا إلى أسباب مادية حيث تفرض عليه معظم الأعباء الضريبية أو كاملها تقريبا.

وإذا كان يترك له مكان في المدينة فإن ذلك لا يكون بغير تذكيره دائما بحالة الكفر التي هو عليها فالذمي ليس كفوا أو ندا للمسلم على أي نحو كان، وهو مضروب

(١) مسند ابن حنبل القاهرة ١٨٩٥ الجزء الأول صفحتا ٢٢٣، ٢٨٥.

(٢) الماوردي، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

(3) YE'OR, Bat, Le Dhinmi, op. cit., supra, p. 29; DENNETT, Daniel, Conversion and the Polltax in Early Islam, Harvard University Press, 1950, pp. 86, 87, 93, 114 115.

(٤) محمد عطية خميس: الشريعة الإسلامية والأجانب في دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١١ و ص

١٣ وأيضا: PERONCEL - HUGOZ, Jean Pierre, op. cit., supra, p.8.

(5) FATTAL, Antoine, op. cit., supra, pp. 369 - 372.

بعدم المساواة الاجتماعية باعتباره من طبقة جديرة بالاحتقار، فضلا عن كونه مضروبا بعدم المساواة أمام القضاء لأن شهادته لا تقبل لدى المحاكم الإسلامية، وإذا تساوت جريمته مع جريمة المسلم لا يتساوى عقابه مع عقاب المسلم، وليس بين الذميين والمسلمين أية مجاملة مدنية».

وفيما لوحظ «فإن دراسة الجهاد حتى في أيامنا هذه لاتزال واردة في برامج التعليم في كل المعاهد الإسلامية، ويتعلم الطلاب في قاعات الدرس كل يوم في جامعات الأزهر والنجف والزيتونة أن الحرب المقدسة هي القدر النهائي للحرمان المعلن ضد الكافرين والذي لا يلغى إلا عند انتهاء العالم»^(١).

حرية العبادة والارتداد عن الدين

إن المصدرين اللذين يقوم عليهما الفقه والإجراءات في القانون الإسلامي هما القرآن، من جهة، ويعتبر كلام الله نفسه، أنزله على النبي محمد في شكل آيات وسور، والسنة من جهة أخرى، وهي مجموع الأفعال والأقوال المأثورة عن النبي والصحابة، يستوحىها المسلم في تنظيم مسلكه^(٢).

إن حرية الاعتقاد بالمعنى الذي يفهمه الدستوريون في القرن العشرين غير موجودة في الفقه الإسلامي، ففي المدينة التي أقام النبي محمد أسسها، ليس لأحد الخيار في أن يظل على إيمانه أو يرتد عنه، فالإسلام دين الدولة وهو بهذه الصفة يتمتع بحماية قوية بحيث يتعرض للإعدام من يرتد عنه أو يسبه، أما ممارسة ماعدا الإسلام من الديانات فليست حرة وإنما يتسامح فيها فقط^(٣).

ووفقا للمفهوم الإسلامي وأقوال الفقهاء فيما يختص بدور العبادة للذميين فثمة إجماع على التصريح بحظر بناء معابد أو كنائس جديدة في المدن والتجمعات السكانية الهامة في العالم الإسلامي^(٤).

(1) MASRIYA, Y., Les Juifs en Egypte, Editions de l'Avenir, Genève, 1971, p. 63.

(2) MORSYm Magali, Lexique du monde arabe modern, Dalloz, Paris, 1986, pp. 37, 160.

(3) FATTAL, Emile, op. cit., supra, p. 160.

(4) FATTAL, Antoine, Ibid., p. 174.

ويعزو بعض الكتاب منشأ التعليمات الخاصة بالكنائس إلى عمر بن الخطاب^(١) في حين ينسبها آخرون إلى النبي محمد نفسه الذي قال: «لابيع ولا خصاء في الإسلام»، «لاتبنى البيع في أرض الإسلام ولا يصلح ما انهدم منها»^(٢)، فهل يجب أن ننظر إلى العقوبات التي تلحق بالديانات غير الإسلامية على أنها تمثل الرغبة في حماية الديانة الوليدة التي لم تكن قد بنيت لها مؤسساتها بعد والتي كانت لاتزال محرومة من الأتباع والأساس الوطيد؟ ونعتقد أن الخط من مكانة الديانات الأخرى خلاف الإسلام، بالإضافة إلى المزايا الممنوحة للفاتحين المنتصرين، إنما تؤكد جميعها شعور التفوق الذي كان يحسه العرب المسلمون، انعكاساً لما جاء في القرآن: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(٣).

ويندر أن تحظى أماكن العبادة الخاصة بأهل الذمة بالاحترام، حيث إنها تعتبر أماكن للضلال والإفساد، ومن ثم فكثيراً ما تنهب أو تحرق أو تهدم في أثناء وقت الانتقام والاقتصاص من الكفار، وتنتشر في كتابات المؤرخين الذميين أخبار تخريب الكنائس من الداخل والخارج والاحتقار البالغ لما بها من أشياء وشيوع السلب وتعمد تشييط همّة أهل الذمة في بنائها وتعميرها^(٤).

ويتفق علماء الدين المسلمون على القول بأنه لا ينبغي أن يمارس أهل الذمة عبادتهم على نحو جهري، ويرى البعض أن الناقوس لايجوز أن يقرع إلا داخل الكنائس وبحيث لا يسمع خارجها، وعند آخرين أن للذميين حرية قرع النواقيس كيفما شاءوا بشرط أن يكون ذلك خارجاً عن الأماكن التي يكثُر فيها المسلمون^(٥).

أما فيما يختص بالمواكب، فهي محظورة على الذميين حظراً تاماً، وينبغي أن تكون

(١) ثاني الخلفاء الأربعة الأوائل الذين سموا وحدهم بالخلفاء الراشدين.

(٢) ابن القاص، فتوى تتعلق بأحوال الذميين ولاسيما المسيحيين في البلاد الإسلامية منذ ابتداء الإسلام حتى منتصف القرن الثامن الهجري. ترجمة فرنسية بواسطة برلين، Berlin, dans Journal Asiatique, 4e série, Tome I, p. 513 référence citée dans Fattal, antoine, op. cit., supra 75, référence no 60.

(٣) سورة آل عمران الآية ١١٠.

(4) YE'OR, Bat, Les Dhimmis, op. cit., supra, p. 35.

(٥) أبو يوسف: كتاب الخراج، القاهرة ١٩٢٣ وترجمته الفرنسية بواسطة Fagnan تحت اسم Le livre de l'impôt foncier, Paris, 1921, pp. 147 et 228; Fattal, Antoine, op. cit., supra, p. 203.

احتفالات عبادتهم هادئة صامته كما يجب على الذميين أن يدفنوا موتاهم سرا ودون عويل أو رثاء^(١).

وقد سكتت الدراسات الفقهية بوجه عام عن موضوع حرية الاحتفالات الخاصة باليهود والنصارى^(٢) وهو ما يدعونا إلى أن نستنبط أن الخلفاء لم يقطعوا برأى حاسم في هذا المجال الذي ترك لأهواء كل خليفة.

ومع ذلك فلا ينبغي أن ننهي هذه الفقرة دون أن نذكر أن بعض الكتاب المسلمين المحدثين^(٣) يحاولون الإقلال من الطابع التمييزي المهيمن فيما يتعلق بحرية العبادة وفقا للمفهوم الإسلامي، والسبب في هذه المحاولة واضح لأن بعضا آخر من الكتاب المسلمين أيضا يحتجون في أيامنا هذه على إنشاء الكنائس أو تجديداتها في مصر^(٤).

ولقد تناول القرآن الحرية الدينية من وجهتين: حرية الدخول في الإسلام وحرية الخروج منه (الارتداد)، وفي هذا الشأن بالذات فإن شهرة التسامح الذي يتصف به الفقه الإسلامي لا أساس لها بتاتا^(٥)، وينبغي الاعتراف بأن أولى فضائل التسامح ومزاياه هي قبول ترك أتباع معتقد أو دين معين لما يدينون به وفقا لرغبتهم، ولكن الشريعة هنا واضحة بجلاء في قول النبي محمد «من ترك دينه فاقتلوه» والمقصود بترك الدين هو ترك الإسلام لأن تحول غير المسلم إلى الإسلام هو على العكس عمل صالح، بل هو عيد^(٦).

وفي القانون الإسلامي يعتبر المرتد هو الذي كان مسلما، سواء أكان ذلك منذ مولده أو لتحوله إليه، ثم ارتد عن إيمانه، وفي القرآن وعيد له بعذاب جهنم: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة النحل ١٠٦) و(سورة البقرة ٢١٧) وسورة آل عمران: ٧٧ وكذا الآيات من ٨٦ إلى ٩١ و١٠٦ و١٧٧ وسورة النساء:

(١) YE'OR, Bat, op. cit., supra, p. 37.

(٢) حسن الزيات: الصليب في الإسلام، هريسة، لبنان، ١٩٣٥ ص ٨٧.

(٣) محمد عمارة: مرجع سابق ص ١١٣ إلى ١٢٠، نبيل عبدالفتاح: مرجع سابق ص ٩٩ إلى ١٠٥، فهمي هويدي مرجع سابق ص ٤٩ وما بعدها، مصطفى أبو زيد: مرجع سابق ص ٤٨٧، يوسف القرضاوى: مرجع سابق، الصفحات من ٣٣ إلى ٣٥.

(٤) محمد عطيه خميس مرجع سابق الصفحات ١١ إلى ١٣ وأيضاً PERONCEL-HUGOZ Jean Pierre, le vadeau de Mahomet, op. cit., supra, pp. 53, 80.

(٦) المرجع السابق ص ١٠٠.

(٥) المرجع السابق ص ٩٩.

١١٥ و ١٣٧ وسورة المائدة: ٣، ٥٢، ٥٣ وسورة الأنفال ١٣ ، وفي السنة نص بعقوبة الإعدام للمرتد في قول النبي محمد «من ترك دينه فاقتلوه».

ويعرف الماوردي المرتدين بأنهم «الذين كانوا مسلمين على نحو شرعي سواء أكان ذلك بالميلاد أم عن طريق الاعتناق ثم لم يعودوا كذلك، والاثنان من وجهة نظر الارتداد سواء»^(١).

وهذا يعنى أن المرتد هو الذى كان فى الأصل مسلماً أو الذى اعتنق الإسلام ثم هجره فاعتنق ديناً آخر أو عاد إلى دينه السابق أو دين آبائه، وهو بذلك يعتبر خارجاً عن الولاء للدولة الإسلامية، ومن ثم فقد أصبح عدواً بل تحب محاربته، وهذا المفهوم الأخير، الذى يغلب استعماله بالنسبة للجماعات عنه بالنسبة للأفراد، يحمل مضمونا سياسيا^(٢).

فالمسلم الذى يترك دينه لا يعتبر فقط مارقاً جاحداً، وإنما هو أيضاً خائن غادر يصير القانون الإسلامى على ضرورة عقابه باعتباره كذلك، وقد اتفق رأى القضاء الإسلامى على ضرورة إعدام الفرد المرتد ويكاد يجمع الفقهاء المسلمون على ذلك وإن اختلفوا فى طريقة تنفيذه (بضرب العنق أم بخلاف ذلك)^(٣)، ومنهم من يقر بحق المرتد فى فترة للتفكير بقصد إتاحة الفرصة له للتوبة قبل تنفيذ الحكم فيه، وتختلف مذاهب الفقه الحنفى والمالكي والشافعى فى شأن تلك الفترة^(٤).

وعلى قدر ما نعلم، فليس ثمة تشريع مكتوب فى مصر أو فى غيرها من الدول العربية والإسلامية ينص على عقوبة جنائية ضد المرتد، ومع هذا فيجب أن نؤكد أن الدولة المصرية لا تورد فى قوانينها عقوبة محددة ضد المرتد، فإن المجتمع نفسه ينزل به العقاب.

ومن المسلمين من تركوا الإسلام وغادروا البلاد لكى يتمكنوا من أن يحيا فى دينهم الجديد بحرية، ولكن أفراداً من عائلاتهم لاحقوهم فى الخارج^(٥).

(١) الماوردي: مرجع سابق ص ١٠٩.

(2) LEWIS, Bernard, Le langage politique de l'Islam, op. cit., supra, p. 130.

(٣) الديب أبو سهيلة، سامى عوض، مرجع سابق الصفحات ٦١ إلى ٦٣ و ص ٢٨٢.

(4) TRITTON, A. S., Caliphs and their Non - Moslem Subjects, Oxford, 1930.

(5) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "La définition internationale des droits de l'homme et l'Islam", Revue générale de droit international public, paris, Tome 89/ 1985/ 3, p. 641.

فالفقه الإسلامى إذن يدين الارتداد، ويقول الشيخ محمد أبو زهرة، العضو المصرى فى مجمع البحوث الإسلامية، فى دراسته الشاملة^(١) للعقوبات والقصاص فى الإسلام مايلى « لقد تعرضت عقوبة المرتد لنقد مرير من جانب أولئك الذين يشيعون عن الإسلام زورا وبهتانا ويدعون أن تلك العقوبة تتعارض مع الحرية الدينية، ووفقا لما يقول به أولئك الناقدون المغرضون فإن الحرية الدينية تعنى حرية الاستهزاء بالدين والسخرية منه والتلاعب به حتى ليغير أولئك الناقدون ديانتهم كما يغيرون ملابسهم، إن كل من يعتنق دينا لايفكر فى تركه أبدا إلا إذا تبين زيف المعتقد الذى يقوم عليه، أما الإسلام فهو قائم على العقيدة الحقبة الصحيحة، فلا يخطر ببال أى مؤمن أن يتركه إلا إذا أكره على ذلك، وإن أكثر المرتدين عن الإسلام لم يكونوا إلا انتهازيين اعتنقوا الإسلام لبواعث وقتية، فلما حصلوا على أغراضهم الشخصية الأنانية عادوا إلى دينهم القديم، وإن صون الدين من الأشخاص الذين ينعدم ضميرهم على هذا النحو لا يكون إلا محققا للعدالة، ومن ثم فيجب إنزال عقوبة صارمة بالمرتدين، بحيث أن أيا ممن يعتنقون الإسلام يكون على علم بالعقاب الذى ينتظره إذا تركه، إن المرتد متمرّد على الدولة الإسلامية فيستحق إذن أقصى عقوبة».

ويرى كتاب مسلمون آخرون بأن عقوبة المرتد عادلة، وأنها ليست متعارضة مع الحرية الدينية، فنجد الشيخ زكريا البرى، الذى كان فى عام ١٩٨١ وزيرا للدولة للأوقاف ورئيسا للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى مصر، يعقد مؤتمرا للصحافة الأجنبية بمناسبة صدور كتيب عن حقوق الإنسان فى الإسلام^(٢)، ويشير صراحة ودون موارد إلى أن «قتل المرتد (عن دين الإسلام إلى غيره) لا يتناقض مع الحرية الدينية^(٣)»، ووفقا لما يقوله الكتاب فإن تارك الإسلام لا يفعل ذلك إلا مخطئا ذاهلا عن الحق، أو عابثا، أو محتالا مخادعا، أو لكى يوقع الغير فى حبال غشه، والإسلام بإنزاله القصاص بالمرتد إنما يكافح الخطأ والعبث والاحتياال^(٤).

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: القصاص فى الإسلام، مجلة الأزهر، القاهرة ١٩٧٠ ص ٧٧٣.

(٢) إصدارات منبر الإسلام، القاهرة ١٩٨١، ملزمة ثلاثية اللغة بالعربية والفرنسية والانجليزية.

(٣) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Plerre, op. cit., supra, p. 157.

(٤) عبدالوهاب عبدالعزيز الصياني: حقوق الإنسان والحريات الأساسية فى النظام الإسلامى والنظم المعاصرة، رسالة دكتوراه منشورة فى عمان بالأردن ١٩٨٠، الناشر: مكتبة الجامعة الملكية ص ٥٥٨، السيد الصادق المهدي: العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعى الإسلامى، القاهرة ١٩٨٦ الزهراء للعالم العربى صفحتا ١٤٥ و ١٤٦، مصطفى أبو زيد فهمى مرجع سابق ص ٤٨٤ و ٤٨٥ وأيضاً:

ويندر من الكتاب المسلمين من يقف ضد الاقتصاص من المرتد، مستندا إلى النص القرآني «لا إكراه في الدين» ومن الكتاب من يرفض قتل المرتد أو حتى سجنه^(١).

وتأييداً لرأى هؤلاء الكتاب نذكر بعض المقتطفات من مذكرة المجمع المقدس للكنيسة القبطية، التي رفعت إلى الرئيس السابق أنور السادات في فبراير ١٩٧٧، بخصوص الأساليب التي لا يجوز السماح بها أو قبولها للتحويل إلى الإسلام وإساءة تطبيق القواعد المتعلقة بالردة ضد المسيحيين^(٢):

« إن الدول اعتبرت من قبل في قوانينها الوضعية أن فكرة الردة تتعارض مع القواعد الدستورية التي تكفل حرية العقيدة للجميع، واعتبرت أن القواعد الإسلامية فيما يختص بالردة مفعمة بروح دينية تتعارض مع الدستور، وكذلك فإن القانون الخاص بالمواريث الذي يطبق على جميع المصريين دون تمييز يتعلق بالديانة، وهو قانون مستقى من القواعد الإسلامية للمواريث، قد أورد مايفيد رفض المشرع المصري حرمان المسيحي الذي عاد إلى دينه من حقه في الميراث بدعوى أنه من المرتدين، وقد أعلن المشرع صراحة بأن القواعد الإسلامية فيما يتصل بالردة مفعمة

= AN- NAIM, Abdullah Ahmed, Religions Liberty and Human Rights in Nations and in Religions, ecumenical Press, Temple University, Philadelphia, 1986, edited by Leonard Swidder, p. 55.

(1) RAJMAN, S. A., Punishment of Aposlasy in Islam, Institute of Islamic Cuture, 2e édition, Lahore 1978.

(ومؤلف هذا الكتاب كان رئيساً للمحكمة العليا في باكستان) وأيضاً:

TALBI, Mohamed, "Religions Liberty: A Muslim Perspective", Religions Liberty and Human Rights in Nations and in Religions, op. cit., supra, pp. 182 - 187.

وأيضاً: محمد سليم العوا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣: الصفحات من ١٥١ إلى ١٦٦، محمد سعيد العشماوى: أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص ١٢٧ إلى ١٢٩ والمؤلف رئيس محكمة الجنايات ورئيس محكمة امن الدولة بالقاهرة وأستاذ الشريعة والقانون المقارن، وأيضاً: محمد محمود زغلف وعلاء الدين زيدان وعبد المنعم يحيى كامل: «حقيقة الحكم بما أنزل الله»، دار نهر النيل، القاهرة ١٩٨٢ ص ١٢٦ إلى ص ١٣٣ وأيضاً: صفوت حسن لطفى ومحمد عبدالعظيم على وجلال يحيى كامل: «تطبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة»، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٧ الصفحات من ١٥٨ إلى ١٨١.

(2) ALBEEB ABU SAHLIEH, Sami Awad, Non - Musulmans en pays d'Islam, cas de l'Egypte, op. cit., supra, pp. 343 - 344 وقد ترجم هذا الكتاب عن العربية إلى الفرنسية.

بروح دينية وتتعارض مع الدستور (المذكرة التفسيرية للقانون رقم ٧٧ لعام ١٩٤٣ عن المواريث).

« وقد أصدرت شعبة الرأى فى مجلس الدولة من قبل فتوى تقول بأن تطبيق القواعد الإسلامية الخاصة بالردة لم تعد تتفق مع الحريات فى العصر الحديث ومن بينها الحرية الدينية»^(١).

« وقد أجمع الفقه القانونى المصرى على بطلان كل ما يقيد حرية الفرد فى شأن الديانة وأن أى اتفاق يحد من حرية الفرد بالنسبة لديانة معينة يقع باطلا، وأن إنكار حق الفرد فى اعتناق الديانة التى يرغبها يتعارض مع النظام العام»^(٢).

التمييز ضد الأقباط فى قانون العقوبات الإسلامى

يميز القانون الجنائى الإسلامى بين فئتين من الجرائم: الجرائم التى تعاقب بعقوبات محدودة تسمى «حدود الله» وهى جرائم منصوص عليها فى القرآن وفى سنة النبى محمد^(٣) وهذه العقوبات كانت أصلاً محدودة للفصل فى حالات معينة بذاتها ثم اتخذت بعد ذلك صفة التطبيق الشامل والعمومية وهى: رجم الزانى وجلد متعاطى الخمر وقطع يد السارق وقتل المرتد والقاتل والقصاص بعقوبة المثل عند الاعتداء الجسمانى^(٤).

أما الفئة الثانية من الجرائم فهى التى تعاقب بعقوبات تقديرية تسمى «التعزير» ويقدم الإسلام مبدأ العدل، وفى ذلك جاء فى إحدى السور: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا

(١) الفتوى رقم ٥٨٢ من مجموعة شعبة الرأى القانونى، القاهرة ١٩٧٦ الفقرة ٣٤ ص ١١١.

(٢) عبدالرزاق السنهورى: الوسيط، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤ الفقرة ٢٣١ وأيضاً إيهاب حسن إسماعيل: عرض مبادئ الأحوال الشخصية للطوائف الدينية، دار القاهرة للطباعة، القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٧.

(٣) السنة هى مجموع الأفعال والأقوال المأخوذة عن النبى محمد وعن صحابته والتى يستوحىها المسلم فى تنظيم سلوكه وتوجيهه.

(4) Fattal, Antoine, op. cit, supra, p. 119.

تَعْمَلُونَ خَيْرًا ﴿١﴾ (سورة النساء الآية ١٣٥) وفي سورة المائدة الآية ٨ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٢﴾

ولكن تثار مع ذلك مشكلات في العمل فيما يتعلق بالمساواة أمام القانون والشهادة باعتبارها « سيد الأدلة » التي يأخذ بها الإسلام، ففي القرآن نجد: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق الآية ٢)، وبعض القانونيين يقبلون شهادة غير المسلم فيما يختص بالمسلم غير أنهم يقصرونها على حال الضرورة ويستندون إلى الآية القرآنية الواردة في سورة المائدة ١٠٦ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمُ مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾.

ويفهم مما تقدم أنه إذا اتهم مذبذب بالسرقة، أحدهما مسلم والآخر نصراني ، فإن الأخير لا يستطيع الشهادة على الأول، ولا يبدان إلا النصراني ، ويطلق سراح المسلم، في حين أنه إذا كان الشاهد مسلماً فتقبل شهادته ويدان المذبذب^(١).

وقد طرح القانونيون مسألة التعرف على ما إذا كانت شريعة الإسلام تطبق على غير المسلمين بمثل ما تطبق على المسلمين، وفي ذلك الآية القرآنية التي تحكم القتل (البقرة ١٧٨) تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾

ولكن ماذا يحدث لو قتل مسلم غير مسلم وكلاهما يعيشان على أرض الإسلام؟ يؤكد البعض أنه لا يقتل مسلم في غير مسلم، ويقيمون حججهم على مختلف الآيات

(1) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, La définition internationale des droits de l'homme et l'islam, revue générale de droit international public, Paris, tome 89/ 1985/3, pp. 671 - 672.

وايضاً: أبو العينين بدران: العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠ الصفحات ٢١١ إلى ٢١٦ وكذلك: dewael, hENRI, IE droit musulman C.H.E.A.M,

Paris, 1989, note 79, p. 84; ANDERSON, J. N. D., Islamic Law in the Modern World, Stevens and Sons Ltd, Londres, 1959, p.85.

القرآنية التى تفرق بين المسلم وغير المسلم^(١)، ولمذاهب أهل السنة الأربعة فى هذا الشأن حلول مختلفة.

فأصحاب المذهب الحنفى يعتبرون أن المسلم مساو لغير المسلم فى هذا الشأن ويستندون إلى الآية القرآنية التى لا تفرق على الإطلاق فيما يختص بالقتل والعقوبة عليه (الحد).

أما المالكيون فلا يساوون بين المسلم وغير المسلم، إلا فى حالة واحدة فقط، وهى حالة القتل عن بغض وكره^(٢).

وأصحاب المذهب الشافعى والحنابلة معهم يرفضون عقاب المسلم الذى يقتل غير المسلم، مستنديين إلى حديث عن النبى محمد «لا يقتل مسلم فى كفر» وإلى حديث آخر: «لا ينبغى أن يقتل مؤمن من أجل كفر».

ومن الكتاب المسلمين المحدثين من يؤكد أنه برغم الاختلاف فى الدين فإن حد القتل يجب أن يكون هو نفسه بالنسبة للمسلم وغير المسلم، وذلك وفقاً للمبادئ المعترف بها دولياً من تساوى كافة المواطنين أمام القانون.

ويجدر هنا أن نقص حادثة تاريخية هامة: فى أوائل هذا القرن قتل قبطى ذو شأن بيد مسلم، وثار الخلاف فى مصر بشأن وجوب معاقبة القاتل، وكان وجهاء الأقباط قد قدموا فى عام ١٩٠٨ إلى مصطفى فهمى باشا رئيس مجلس النظار (الوزراء) وإلى اللورد كرومر ممثل بريطانيا فى مصر، سلسلة من المطالبات للحصول على المساواة الكاملة بين المواطنين، وقد أدت هذه المطالب إلى تولد توترات طائفية شديدة، وشارت حرب كلامية بين الصحف القبطية والصحف الإسلامية فى هذا الشأن، وفى أثناء ذلك ترك مصطفى فهمى باشا منصبه وحل محله، لأول مرة فى مصر، قبطى هو بطرس غالى باشا فى ١٣ نوفمبر ١٩٠٨، وعاد الأمل إلى الأقباط، وعمل غالى باشا على توحيد الأقباط والمسلمين فى إطار «الوحدة الوطنية». وعندما فصل الخديوى عباس الإمام الأكبر للأزهر الشيخ سليم البشرى من منصبه زاره غالى لمساندته وتعزيده^(٣).

(١) محمد سليم العوا، مرجع سابق ص ٢٤٧ وكذلك: السيد الصادق المهدي: مرجع سابق، الصفحات من ١٣٨ إلى ١٣٩ وأيضاً: TRITION, A.S., op. cit., supra, p.207.
(٢) المرجع السابق ص ٢٤٧ وكذلك TRITION المرجع السابق ص ٢٠٨ وأيضاً: ANDERSON, J.N.D., islamic Law in the Modern World, Stevens and Sons Ltd, Nondres, 1959, p.85.
(٣) نعمات أحمد فؤاد: أعيدوا كتابة التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٨٩.

وكان بطرس غالى باشا من رجال الإدارة الأكفاء ويتمتع بحب شديد من الأقباط^(١)، وقد وقع مع بريطانيا اتفاقاً بشأن السودان ولكنه اغتيل بواسطة شاب متطرف فى وطنيته هو إبراهيم الوردانى (مسلم) وكان ذلك فى فبراير ١٩١٠ فى ظروف مقلقة للغاية وصراعات محتدمة بين المسلمين والأقباط كانت انجلترا تحركها وتوقد نارها^(٢).

ونشب نزاع كبير وجدال عنيف فى أوساط المسلمين والأقباط يحكيه فى كتابه شاهد عيان عاش فى مصر خلال تلك الحقبة ووصف أحداثها^(٣).

ونستعيد إلى الذهن أن مصر، ابتداء من عام ١٨٨٢، كانت تحت الحماية الفعلية لبريطانيا العظمى وقد ذكر بعض الكتاب^(٤) أن ممثل انجلترا فى مصر، السير إلدون جورست قد حضر هذه الأحداث كشاهد سلبى وكان من رأيه أن الذى قام بالاغتيال ينبغى أن يدان ويشنق، ولكن جانباً من رأى العام عارض ذلك مستنداً إلى المبادئ الإسلامية.

وواقع الأمر أن رأى العام كان منقسماً، فمن جانب كان المتطرفون من المسلمين يستندون إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تعارض قتل الوردانى المسلم لاغتياله بطرس غالى باشا رئيس وزراء مصر النصرانى، ومن جانب آخر فإن المجتمع القبطى كان ينادى بإنزال عقوبة الإعدام لقاء الجريمة المرتكبة، وقد قدم القاتل إلى المحاكمة وأدين وحكم عليه بالإعدام غير أن غالبية رأى العام الإسلامى اعتبرت ذلك القاتل شهيداً وبطلاً، لأنه شنق بسبب جريمة ارتكبها ضد مسيحى.

وعلى قدر علمنا، فإن هذه الواقعة التاريخية كانت هى المرة الوحيدة حتى أيامنا هذه التى رأينا فيها مسلماً يقتل لأنه قتل مسيحياً، وواقع الأمر أنه منذ السبعينيات

(١) انظر لفهمى باشا قللىنى CALLINI, Fahmi pacham suvenite du Khédire Ismaïl au Khédive ABBAS, II, Le Caire, editions La Patrie, 1932, p. 143.

(2) GAULIS, B. G., Le nationalisme égyptien, Ed. Berger - Levrault, Paris, 1928, p. 13.

(3) WEIGALL, A. B., A History of Events in Fgypt from 1798 - 1914, Londres, 1915, p. 215.

(٤) المرجع السابق ص ٢١٥ وأيضاً: SEIKALY, S., "Prime Minister and Assassine Butros Ghali and Wardani", Middle East Studies, vol. 13, no. 1, Janvier 1977, pp. 122 - 123.

وأيضاً: مصطفى الفقى: «الأقباط فى السياسة المصرية، مكرم عبيد ودوره فى الحركة الوطنية». دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥ ص ٣٨.

ارتكبت عدة جرائم قتل بواسطة مجموعات إسلامية ضد الأقباط ومع ذلك لم تجرم أو تقدم إلى المحاكم المصرية^(١) ومنذ عام ١٩٧٢ جرى حرق الكنائس القبطية مرارا كما تعرض الأقباط للسرقة وللنهب والإهانة والقتل وبعض حوادث الحكم والتنفيذ فيها كان بواسطة أناس لا يتمون إلى القضاء وحوادث الاغتصاب، وبلغت هذه الحوادث ذروتها عام ١٩٨١ في الاشتباكات الدامية في الزاوية الحمراء بالقاهرة^(٢).

وقد اتبعت السلطات المصرية في الواقع سياسة تجاه المتشددين الإسلاميين يمكن أن تفسر على أنها سياسة الجزرة والعصا، فالسلطات المصرية توجه إلى هؤلاء عددا من علامات التهدة، مثل الأحكام القضائية المنطوية على الرأفة النسبية إذا أخذنا في الاعتبار ضالة عدد أحكام الإدانة الصادرة في مختلف العمليات التي قام بها أفراد جماعة الجهاد الإسلامية، ويطلق القضاة المصريون سراح المتشددين الإسلاميين الذين يعتبر الشيخ عمر عبد الرحمن المرشد الروحي لهم^(٣).

ومن الضروري أن نذكر أن التيار الإسلامي في مصر غالب وعميق الجذور وبالإضافة إلى ذلك فإن إشارات التهدة والتسامح من جانب السلطة تجاه المتشددين الإسلاميين وتغلغل هؤلاء إلى قلب الجيش والقضاء والصحافة، كل ذلك يظهر مرة أخرى وبالأحرى استحالة القضاء على هذا التيار، وبذلك يحال دون أن تأخذ العدالة مجراها، كما لا تتم المعاقبة على جرائم القتل التي ترتكب ضد الأقباط.

وبذلك فإن شنق إبراهيم الورداني كان يمثل أول وآخر مرة يشنق فيها أحد المسلمين لإدائته بقتل مسيحي.

(1) TASSOT, Dominique, "Egypte: Nouvelles violences impunies contre les chrétiens, le vrai visage de l'Islam", Monde et vie, no. 484, 24 aout, 1989, Paris.

وأيضاً: أنطوان سيدهم: «اعتداءات غاشمة وأحداث مؤلمة» جريدة وطني ٢٩ مارس و٤ أبريل ١٩٨٧.

(2) CANNUER, Christian, Les Coptes Ed. Brepols, Belgique, 1990, pp. 51 et 168; PER - ONCELHUGOZ, Jean - Pierre, Le radeau de Mohomet, op. cit., supra, pp. 133, 159 - 162.

(3) ROUSSILLON, alain, "Entre Al - Jihâd et AL - Rayyân: phénoménologie de l'islamisme égyptien" Monde arabe, Maghreb, Machrek, egypt, 1990, En Jeux et société, no 127 (Janvier février - mars 1990) La documentation française, Paris, 1990, pp. 19, 20, 25.

التمييز ضد الأقباط في القانون المدني الإسلامي

الزواج: وفقا للمفهوم الإسلامي فقد نظم القرآن الزواج بين المسلمين وغيرهم، وسمح للمسلم بأن ينكح امرأة نصرانية أو يهودية (سورة المائدة الآية ٥) ، غير أنه على النقيض لايجوز لغير المسلم أن يتزوج مسلمة، وهذا الحظر قائم على أساس نصوص قرآنية، ففي سورة البقرة الآية ٢٢١: ﴿وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ وفي سورة النساء الآية ١٤١: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. ومن حديث النبي «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»، ويفسر الفقهاء الباعث على هذا الحظر بقولهم إن المرأة ضعيفة بطبيعتها ومن ثم فهي تقع تحت تأثير زوجها وبذلك يخشى أن تعتق ديانتها^(١).

وقد أجمع الكتاب المسلمون والمصريون كما أجمع رجال الفقه المصريون على تبرير حظر زواج غير المسلم بالمسلمة بنفس الحجة، ومن هذا المنطلق قضت محكمة الإسكندرية الابتدائية في حكمها الصادر في ٢١ أبريل ١٩٥٧ بما يلي.

« إن الزوج يقتاد الزوجة إلى الفراش (كذا): ومن ثم فلا يمكن أن يكون أدنى منها في الإيمان، والمسلمة تؤمن بما يؤمن به غير المسلم الموحد بالله، ولكنها تؤمن بأشياء أخرى لا يؤمن هو بها، وهي تشهد بنبوة سيدنا محمد، في حين لايعترف هو إلا بالمسيح الذي يتبعه، وقد قال الله تعالى في سورة البقرة الآية ٢٢١ ﴿وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾ ، وقال رسول الله «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه». وقد استنبط الفقه الإسلامي من ذلك بالإجماع أن المسلمة لا تحل للكافر، وهكذا يجب التفريق بين الزوجين، ويعاقب غير المسلم إن كان قد بنى بها (كذا)، أما المرأة المسلمة فتبرأ، وإذا تحول هو إلى الإسلام بعد الزواج فلا يعتد بهذا الزواج، لأنه كان باطلا ابتداء، ولا يصححه تحوله إلى الإسلام»^(٢).

وينادي الأستاذ أبو العينين بدران، الذي يقوم بتدريس القانون في جامعتي الإسكندرية وبيروت، بعقوبة الموت تنزل بغير المسلم الذي يتزوج المسلمة، لأن ذلك

(1) FATTAL, Antoine, op. cit., supra, pp. 133 - 134.

(2) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "La définition internationale des droits de l'homme et l'Islam" Revue générale de droits international public, Paris, Tome 89/ 1985. 3, p. 653.

هو الوسيلة الأكثر فاعلية، حتى لا يفكر الكافر مجرد تفكير ولا يجروء بالتالى، على ارتكاب هذا الفعل، الذى يحمل فى طياته الاعتداء على شرف الإسلام والمسلمين^(١).

المواريث: أجمع الفقه الإسلامى على أن الكافر (غير المؤمن بالإسلام) لا يرث المسلم، وقد أخذ بذلك من الآية القرآنية ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١) ومن حديث النبى «لا يرث غير المسلم المسلم، ولا يرث الكافر المسلم» و«الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(٢).

وهذا يعنى أن المرأة المسيحية التى تتزوج مسلماً لا يكون لها وراثته عند وفاته.

السلطة القضائية فى الإسلام

مع تصاعد التيار الأصولى الإسلامى أصبحنا نشاهد محاولات متكررة من جانب أوساط إسلامية مصرية تطالب بالتطبيق الكامل للقانون الإسلامى (الشريعة) على غير المسلمين وعلى المسلمين سواء بسواء^(٣).

وفى إحدى رسائل الدكتوراة التى قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة عين شمس فى مدينة القاهرة عام ١٩٧٩، نادى صاحب الرسالة بحظر شغل غير المسلمين لمناصب القضاء سواء أكان ذلك للفصل فيما يتعلق بالمسلمين أم غيرهم^(٤).

ويأخذ الأستاذ بدران بالرأى عينه مستنداً إلى الآية القرآنية الواردة فى سورة النساء (آية ١٤١): ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٥).

ويأخذ كاتب مسلم آخر من مؤيدى تطبيق الشريعة بأن غير المسلم ليس له الحق فى أن يشغل وظيفة القاضى فيقضى بين المسلمين، لأن هذه الوظيفة مقصورة على

(١) المرجع السابق ص ٦٥٣ وأيضاً أبو العينين بدران مرجع سابق له ص ٨٨.

(2) FATTAL, Antoine, op. cit., supra. 137 - 128.

(3) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "Le critère religieux dans le système judiciaire islamique", Peaxis juridique et religion. 2 - 1 - 1985, p. 40.

(٤) المرجع السابق ص ٤١، وأيضاً: أحمد محمد ملىجى موسى: تحديد نطاق الولاية القضائية والاختصاص القضائى، رسالة مطبوعة بالرونيوتيب، القاهرة، ١٩٧٩، الصفحات ٣٥٦ إلى ٣٥٩.

(٥) بدران، مرجع سابق ص ١٩٨.

المسلمين وحدهم، ويستند هذا الكاتب على ما تقول به مذاهب أهل السنة الأربعة وهي المذهب الحنفى والمذهب المالكى والمذهب الشافعى ومذهب الحنابلة^(١).

ووفقا للمذهب الحنفى لا يجوز لغير المسلم أن يشغل وظيفة القاضى إلا اذا اقتصر ذلك على الفصل فى نزاعات غير المسلمين وحدهم.

وفى رسالة للدكتوراه مقدمة إلى جامعة القاهرة، يقول الباحث بأن القاضى الذى يشغل هذه الوظيفة لى يحكم وفقا للمبادئ القرآنية والشريعة ينبغى أن يكون مسلما وبالتالي فليس لغير المسلم تبوؤ مناصب القضاء^(٢).

وفى مقالة نشرها أستاذ بجامعة الأزهر بالقاهرة^(٣) ينادى بمنع غير المسلمين من شغل وظيفة القاضى فيحكموا بين المسلمين، ولا يستثنى من ذلك إلا ما قال به الأحناف الذين أجازوا لغير المسلمين القضاء فيما بينهم فحسب، ويستند هذا الكاتب أيضا إلى الآية التى سبقت الإشارة إليها: (النساء: ١٤١) ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾.

وبذلك يمكن أن نفهم تغلغل المتشددين الإسلاميين فى النظام القضائى المصرى وإطلاق سراح أولئك المتطرفين إذا قدموا للمحاكمة لارتكابهم أفعالا جنائية ضد الأقباط^(٤).

ويمكن أن نخلص من كل ما سبق إلى أن الأقباط لم يساعدوا العرب عند الفتح بل إنهم على العكس قد أحسوا بالفطرة الغريزية أن سادتهم الجدد إنما هم أسوأ من سادتهم السابقين، ومن الحق أن الفتح العربى قد ولد فى نفوس الأقباط آمالا كبارا، لكنها سرعان ما تلاشت ولم يتغير شىء بالنسبة للأقباط سوى تغير سادتهم.

ويمكن أيضا أن نخلص إلى أن المفهوم الإسلامى «للأمة» يقسم العالم دارين: إحداهما «دار الإسلام» والأخرى «دار الكفر»، وهذه الأخيرة مقضى عليها بأن

(١) السيد الصادق المهدي، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٢) عبد العظيم فودة: «الحكم بما أنزل الله»، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٦٥.

(٣) بدر الدين عبد المنعم بدران «موقف الفقه الإسلامى فى تعيين قاض غير مسلم للفصل بين غير المسلمين والشريعة التى يحكم بها» مقالة منشورة فى مجلة إدارة قضايا الحكومة، القاهرة، يوليو - سبتمبر ١٩٧٩، ص ٦١.

(4) ROUSSILLON, Alain, op. cit., supra, p. 25.

تكون هدفا للحرب المقدسة « الجهاد » إن آجلا أو عاجلا، ويرمى الإسلام إلى فرض مؤسساته وأنظمتها الخاصة من خلال ذلك الجهاد.

وهكذا أخضع المفهوم الإسلامى غير المسلمين لحالة من الدونية هي حالة «الذميين»، وهى تمثل وضعاً من الخضوع وعدم المساواة بين المسلمين وغيرهم، ويتعين على غير المسلمين أن يدفعوا «الجزية» للحصول على «ذمة المسلمين»، وفى ذلك نوع من العقوبة على كفرهم وأداة لتحقيرهم وإذلالهم.

وعلاوة على ما تقدم، استطعنا أن نتحقق من أن حرية العبادة، بالمعنى الذى يفهمه الدستوريون فى القرن العشرين، لا توجد فى الدول الإسلامية بشكل كامل، حيث إن الإسلام دين للدولة وليس للإنسان فيها حرية الإيمان به أو عدم الإيمان به.

كما أمكننا أيضاً أن نرى أن الصعوبة الحالية التى تواجه بناء الكنائس أو تجديدها فى مصر ترجع إلى ما نقل عن التراث الإسلامى من النهى عن بناء الكنائس أو إصلاح ما ينهدم منها فى أرض الإسلام، ويمكننا أن نجزم بأن الطابع التمييزى المهين فيما يتعلق بحرية العبادة لا يزال قائماً حتى اليوم.

كذلك رأينا أنه وفقاً للمفهوم الإسلامى فإن الردة التى تناول القرآن موضوعها تعاقب بالقتل، فالمسلم الذى يجحد دينه يستحق عقاب جهنم ويكون جزاؤه القتل، ومع ذلك ورغم كون الفقه الإسلامى يكاد أن يجمع على إدانة وعقوبة الردة على هذا النحو، فإننا نشاهد تفتحا ذهنياً لدى بعض الكتاب المحدثين الذين يرون أن عقوبة الردة تتعارض مع القرآن وبالتالي فهم يرفضون قتل المرتد أو حتى حبسه.

وإلى جانب القانون الجنائى الإسلامى، فقد وجدنا أن المساواة أمام القانون بين شهادة المسلم وشهادة غير المسلم غير قائمة، وبالتالي فإن ثمة تمييزاً يرجع أساسه إلى المذاهب الفقهية باستثناء المذهب الحنفى الذى يضع شهادة المسلم وشهادة غيره على قدم المساواة، ولسوء الحظ فإن مشروع تعديل القانون الجنائى المصرى صامت فى هذا الخصوص، وكنا نود أن يقرر ذلك المشروع المساواة فى العقاب دون تمييز بين المسلمين وغيرهم، وقد تبين من العرض السابق أن التيار الإسلامى فى مصر هو تيار غالب قوى الجذور فى الأرض، وأن الإسلاميين قد تغلغلوا إلى مناطق كثيرة من السلطة، وأن من الصعب أن تتصف العدالة الأقباط الذين يقعون ضحايا جرائم يرتكبها المسلمون.

وكذلك أوضحنا أنه وفقاً للنصوص القرآنية، يسمح للمسلم أن يتزوج مسيحية أو يهودية، ولكن لا يسمح بالعكس، وهذا يظهر عدم المساواة والتمييز المعلوم للكافة، وهذا التمييز قائم أيضاً في مجال الموارث حيث إن الزوجة المسيحية لا ترث زوجها المسلم.

وكذلك أثبتنا أنه وفقاً للمفهوم الإسلامي والسلطة القضائية في الإسلام يحظر على غير المسلمين شغل وظائف القضاء فيما بين المسلمين وأن ذلك يرجع إلى ما ورد في الآيات القرآنية والفقه الإسلامي.

حالة الأقباط في مصر بعد الفتح العربي

تدمير مكتبة الإسكندرية: من المعلوم أن الإسكندرية كانت بها مكتبة عظيمة لحقها الدمار، فهل كان ذلك بناء على إرادة الخليفة عمر بن الخطاب؟ إن تدمير هذه المكتبة لا يزال أمراً مجهولاً من حيث زمن وقوعه وكيفيته، فوفقاً لما ذكره بعض الكتاب، فإن القول بأن تدمير هذه المكتبة العظيمة بأمر من الخليفة عمر لا تؤيده إلا رواية لاحقة على الواقعة بـ ستة قرون، وربما كان الواقع هو أن استيلاء العرب على الإسكندرية عام ٦٤١ واستيلاء الترك عليها عام ٨٦٨ كانا الشوطين الرئيسيين في عملية تخريرية لا يمكن التوصل إلى تفصيلاتها ويذكر أحد الكتاب أن تدمير مكتبة الإسكندرية على يد العرب إنما هو أسطورة^(١).

في حين يؤكد آخرون أن تلك المكتبة الفخمة قد أحرقت بواسطة عمرو بن العاص بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب، ويقول هؤلاء أن الفتح العربي، كان من الوجهة الثقافية أشد إيذاء للإنسانية من الانقضاء المغولي، وأن العرب في القرن السابع لم يكن ليهمهم في شيء أمر الكتابات الأدبية بوجه عام ولا سيما ما كان منها بلغات أجنبية ويضيفون أن اتهام جنود عمرو بإحراق المكتبة ليس قدحاً بلا مبرر في الحضارة الإسلامية.

وعلاوة على ذلك فإن شهادة ابن خلدون، وهي وإن كانت شهادة متأخرة إلا أنه

(1) CHAULEUR, sylvestre, op. cit., supra, p. 92 et Note No. 53.

لا يمكن إهمالها، تنسب إلى العرب قيامهم بإلقاء كتب الفرس التي اختفت تماما في الماء والنار، ومن ثم فإن إحراق مكتبة الإسكندرية هو واقعة ممكنة الحدوث تتناسب وتتفق مع حالة الروح التي يحتمل أن يتصف بها المحاربون العرب في ذلك الحين^(١).

ووفقا لما يذكره بطريرك الأقباط الكاثوليك المونسنيور كيرلس مكارى^(٢)، فإن مكتبة الإسكندرية الكبرى، لم تحرق بأمر جوفيان عام ٣٦٤ ولم تدمر في عام ٣٩١ على يد ثيوفيلس وإنما استمرت قائمة مع المكتبات الأخرى بالمدينة في القرن الخامس وحتى نهاية القرن السادس.

ويذكر ابن خلدون أن العرب هم الذين أشعلوا النار في مكتبة الإسكندرية الفخيمة^(٣)، ويضاف إلى ذلك أن صحة حادثة الإحراق قد تأكدت في كتابات مؤرخين سبقوه^(٤).

إلا أن المؤرخ جاستون وايت^(٥) ينفي صحة حادثة الإحراق ويؤكد أنه لا يمكن أن نقبل هذه الرواية بدون ترو بناء على شهادة عبداللطيف البغدادي، اللاحق على الواقعة المدعاة بستة قرون.

وبعد أن ذكرنا اختلاف آراء المؤرخين في هذا الصدد، ومع أننا لا نستطيع أن نجزم بأن العرب هم الذين أحرقوا تلك المكتبة، فإننا نرى أن مسلك الفاتحين العرب وقت

(1) BUTLER, A. J., The Arab Conquest of Egypt, Oxford, 1902, pp. 401, 426; Butcher, Mme. E. L., The Story of the Church of Egypt, London, 1897.

ترجم هذا الكتاب إلى العربية بواسطة اسكندر تادرس ونشرت الترجمة بواسطة جريدة مصر، القاهرة، ١٩٠٦ المجلد الثاني، الصفحات ١٤٤ إلى ١٥١، وأيضا الدكتور عبد اللطيف البغدادي: مذكرات عن رحلتى في مصر، الفصل الرابع، الفقرة ١، نقل عنه الدكتور عزيز سوريال عطية مرجع سابق له ص ٨١، وكذلك الأب تادرس ملطى: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والرومانية، شركة الرائد للنشر، نيويورك ١٩٨٧ الصفحتان ٧٩ و ٨٠ وأيضا ايريس حبيب المصرى: قصة الأقباط، دار العالم العربى، القاهرة، ١٩٧٨، فقرة ٣٨٦ صفحتا ٢٨١ و ٢٨٢ ولنفس المؤلفة: قصة الكنيسة القبطية، المجلد الثاني الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٩، الصفحات ٢١٥ إلى ٢٣٣.

(2) MACAIRE, Mgr. K., Etude sur le Serapqum d' Alexandrie, p. 30.

وقد نقلت عنه ايريس حبيب المصرى فى المرجع السالف ذكره له ص ٢١٧ فقرة ٣.

(٣) مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ١٩٣٠.

(4) Guette, Archimandrite Paul, Histoire de l'Eglise, Paris, 1886, Vol. IV, pp. 93 - 94 et Vol. V, pp. 471 - 472.

(5) WIET, Gaston, Précis de l'histoire d'Egypte, pp. 75, 111, 112.

فتح مصر يدعونا إلى تصديق صحة إحراق العرب للمكتبة، ونستند في هذا إلى المسلك المدمر الذي أبداه العرب في فترات مختلفة وفي ظل حكومات مختلفة، ألم يعان الأقباط من تدمير كنائسهم؟ إن كل ذلك - دون افتئات على الحضارة الإسلامية - يدعونا إلى تصديق الكتاب الذين اتهموا الخليفة عمر بأنه هو الذي أصدر الأمر إلى عمرو بن العاص بإحراق مكتبة الإسكندرية.

وعندما سقطت مصر في أيدي العرب، كان الأقباط يمثلون جملة عدد السكان تقريباً، أي حوالي ٢٠ مليوناً على الأقل^(١)، وهذا الرقم ليس مبالغاً فيه إذا أخذنا في الحسبان أن حوالي ٦ ملايين من الأقباط، في وقت الفتح العربي، قد فرضت عليهم الجزية، لأنهم رفضوا اعتناق الإسلام، وكان البديل هو الموت، وهذه الجزية لم تكن تفرض إلا على الرجال الذين بلغوا خمسة عشر عاماً، ويعفى منها المسنون والنساء والأطفال، ويضاف إلى ذلك أيضاً أن بعضاً من الأقباط اعتنقوا الإسلام بهدف التخلص من دفع الجزية (التي تعتبر ضريبة على الرؤوس كما قدمنا) وسعيًا إلى تحسين مركزهم الاجتماعي، ومن ثم فإن رقم العشرين مليوناً الذي ذكرناه يعتبر رقماً معقولاً^(٢).

أما الإحصاءات الرسمية الحديثة للحكومة المصرية، والتي أجريت وفقاً للتعديلات ومنها على سبيل المثال إحصاء عام ١٩٨٦، فقد وزعت المسلمين والأقباط طبقاً للجدول التالي^(٣).

السنة	المسلمون	الأقباط
١٩٦٠	٢٤٠٦٨٠٥٢ (٩٢, ٦٪)	١٩٠٥١٨٢ (٧, ٣٪)
١٩٦٦	٢٧٩٢٥٦٥٩ (٩٣, ٢٪)	٢٠١٨٥٦٢ (٦, ٧٪)
١٩٧٦	٣٤٣٣٤٣٢٨ (٩٣, ٧٪)	٢٢٨٥٦٢٠ (٦, ٢٪)
١٩٨٦	٤٥٣٦٨٤٥٣ (٩٤, ١٪)	٢٨٢٩٣٤٩ (٥, ٨٪)

(١) سميرة بحر: الأقباط في الحياة السياسية المصرية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٧٠.
(٢) المرجع السابق ص ١٧٠ وأيضاً جرجس فيلوثاوس عوض: القبط - الكتاب الأول في تعداد القبط أمس واليوم، المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، القاهرة ١٩٣٢ الصفحات ١٤٤ إلى ١٤٧ وكذلك: CANNUYER, Christian, Les Copts, op. cit., supra, p. 37.
(٣) المرجع السابق لـ CANNUYER ص ٣٧ وكذلك: التعداد العام للسكان والإسكان والمنشآت، ١٩٨٦، منشور بواسطة جهاز الإحصاء والتعداد الرسمي لجمهورية مصر العربية الطبعة الثانية القاهرة، أبريل ١٩٨٧ ص ١٣.

وهذا التعداد يتعرض لمعارضة شديدة، لأن الأرقام الرسمية أضعف كثيراً بوضوح من أن تكون قابلة للتصديق لدى الأقباط، ولم يتم تعداد واحد جدى حقاً بحيث يسمح بإلقاء الضوء على الرقم الدقيق أو التقريبي للأقباط في مصر، وقد درجت السلطات المصرية دائماً على التقليل من عدد الأقباط بقصد اعتبارهم قلة ضئيلة جداً يمكن إهمالها، وهذا يمثل اتجاهاً دائماً مستمراً.

ووفقاً للإحصاءات الرسمية فإن النسبة المئوية للشعب القبطى منذ عام ١٨٩٧^(١) كانت كما يلي:

السنة	النسبة المئوية للأقباط
١٨٩٧	٦,٥٪
١٩٠٧	٧,٨٪
١٩١٧	٨,٦٪
١٩٢٧	٨,٣٢٪
١٩٣٧	٨,١٩٪
١٩٤٧	٧,٩٪

وفى عهد الرئيس عبدالناصر، فى الستينيات، كان المقدّر رقم ٤ ملايين قبطى، فى الوقت الذى كان الإحصاء الرسمى يذكر أن عدد الأقباط يبلغ ١٩٠٥٠٠٠ نسمة، أما مراسل صحيفة «نيويورك تايمز» فى القاهرة، جاى والز، فقد ذكر فى عدد الصحيفة الصادر فى ٢٠ مايو ١٩٦٢ أن رقم الأقباط كان قريباً من ٤ ملايين من إجمالى عدد السكان البالغ ٢٧ مليوناً أى بنسبة تتراوح بين ١٥ و ١٦٪.

وقد منع عبدالناصر السلطات الكنسية القبطية من إجراء التعداد الخاص بالكنيسة مع سهولة إجراءاته لاحتفاظ الكنيسة بسجلات للأحوال المدنية^(٢).

وقد قدم بعض الباحثين من العرب المسيحيين حجة تؤيد ما يقولون به من أن عدد السكان الأقباط أكبر مما تظهره الإحصائيات، تتمثل فى أن الأسرة القبطية أشد ارتباطاً من نظيرتها المسلمة وأن الطلاق محرم من حيث المبدأ لدى الأقباط وبالتالي فإن أطفال الأسر القبطية المترابطة يلقون عناية أكبر ومن ثم تقل وفياتهم فى السن المبكرة^(٣).

(١) المرجع السابق ص ١٣ .

(2) WAKIN, Edward, A Lonely Minority, op. cit., supra, p. 25.

(3) PERONCEL - HUGOZM, Jean - Pierre, op. cit., supra, pp. 168 - 169.

وقد لاحظ مراسل صحيفة لوموند الفرنسية جان بيير بيرونسيل - هيجوز^(١)، أن الرئيس الأمريكى كارتر عندما استقبل فى الولايات المتحدة الأمريكية البابا شنودة الثالث، وجه إليه العبارة التالية «إننى أستقبل فى شخصكم ممثل ٧ ملايين من المسيحيين المصريين»، وقد ذكر هذا أمام السفير المصرى أشرف غربال، وهو مسلم، الذى لم يسعه إلا تأكيد الرقم الذى ذكره كارتر، وهو رقم يزيد بما يقارب ٥ ملايين عما تذكره إحصاءات القاهرة الرسمية.

كما يجدر أن نذكر أيضاً أن الموظفين المسلمين الذين يتمتعون بحماس زائد أو يتصرفون تحت تأثير ضغوط عليا قد ألحقوا بكل إحصاء لعدد المسلمين أسرا مسيحية بأكملها، وهذا يجعل كل المعطيات والإحصاءات عن الأقباط زائفة^(٢).

ويذكر بيرونسيل هيجوز أن بعض النماذج الإحصائية كانت لفظة «مسلم» أمام أقباط فعلا لهم أسماء قبطية ولم يتخلوا عن هويتهم، هنالك نجد أنفسنا أمام قرائن قوية على التزوير، وقد استنبط مراسل صحيفة لوموند أن رقم ٥ ملايين قبطى هو إذن رقم واقعى^(٣).

ويجدر بنا أن نورد فيما يلى جدولاً يبين نسبة الأقباط وعددهم فى وسط البيئة الإسلامية التى يحيون فيها وهو جدول نشرته المجلة ربع السنوية المسماة «بروموندى فيتا»^(٤).

النسبة بين المسلمين والمسيحيين

السنة	المسلمون	المسيحيون	إجمالى السكان
١٩٠٠	٨,٥١٤,٩٠٠ (٪٨١)	١,٩٥٤,٠٠٠ (٪١٨,٦)	١٠,٥٠٠,٠٠٠
١٩٧٠	٢٧,٠٠٣,٥٧٢ (٪٨١)	٦,١٩٣,٦٢٨ (٪١٨,٦)	٣٣,٣٢٩,٠٠٠
١٩٨٠	٢٧,٠٠٣,٥٨٢ (٪٨١)	٦,١٩٣,٦٢٨ (٪١٨,٦)	٣٣,٣٢٩,٠٠٠
١٩٩٠	٣٤,٤٦٨,٣٦٠ (٪٨١,٨)	٧,٥١٣,٨٤٠ (٪١٧,٨)	٤٢,١٤٤,٠٠٠
٢٠٠٠	٥٣,٢٧٣,٣٠٠ (٪٨٢,٥)	١٠,٤٨٩,٧٠٠ (٪١٦,٢٢)	٦٤,٥٨٨,٠٠٠

(١) المرجع السابق ص ١٧٠.

(٢) د. ميلاد حنا: «نعم أقباط لكن مصريون»، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٠، صفحة ٦٥ حيث يذكر المؤلف واقعة قس قبطى فى الاسكندرية سجل فى التعداد على أنه «مسلم» فى خانة الديانة.

(3) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit, supra, P. 171.

(4) Les Chrétiens d'Egypte, Pro Mundi Vita, Dossier Afrique, No 21, Avril 1982, (Bruxelles. Belgique), p. 9; BARRET, David B., Edition World Chrystian Encyclopedia, Oxford University Press, Nairobi, 1982, p. 274.

وفي مقالة بعنوان «الكنيسة القبطية العريقة المعزولة»^(١) يذكر الكاتب أن رقم الأقباط يتراوح ما بين ٦ و ١٠ ملايين، ويذكر كاتب مقالة أخرى بعنوان «الأقباط يتجهون نحو الهلع»^(٢) أن الأقباط يشكلون ٢٠٪ من سكان مصر، ويذكر مراسل اليونيتد برس هوستون بالولايات المتحدة في تحقيقه الصحفي عن تعداد الأقباط في مصر أن عددهم يقدر ما بين ٦ و ١٠ ملايين^(٣).

ووفقا للدراسة المجراة بواسطة دائرة المعارف المسيحية العالمية^(٤) فإن عدد مسيحي مصر كان في عام ١٩٨٢ يبلغ ١٦٣٢ ٧٥٠ أى ١٧,٨٪ من سكان مصر الذين بلغوا ذلك العام ٤٢١٤٤٠٠٠ نسمة.

أما المجلة القبطية المسماة «الكراسة» والتي تحررها بطريركية الأقباط الأرثوذكس في القاهرة ويرأس تحريرها قداسة البابا شنودة الثالث بابا الإسكندرية وبطريك الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، فقد أوردت ما ذكره الرئيس كارتر في حضور الصحفيين ومندوبي التلفزيون أثناء لقائه مع البابا في ٢٠ أبريل^(٥) كما يذكر ذلك أيضا رجل القانون الفلسطيني أبو سهيلة^(٦)، نقلا عما يقوله الأقباط من أن عددهم يتراوح ما بين ٧ و ١٠ ملايين وهو يرى في الإحصاء الذي أعلنته الحكومة خطة ترمى إلى الإقلال من دور الأقباط في الحياة السياسية والاجتماعية في مصر، والأقباط يغمطون في حقوقهم على أساس عددهم المنقوص عمدا.

ويقدر كاتب بلجيكي أن عدد الأقباط يناهز ١٠ ملايين^(٧) أما التقديرات الديموجرافية التي وضعها الأقباط أنفسهم فتقدر عددهم بحوالى ١٢ مليونا أى ما يقرب من ٢٠٪ من السكان في مصر، وهذا التقدير يبدو في نظرنا أقرب احتمالا إلى

(١) صحيفة نيويورك تايمز عدد ٩ سبتمبر ١٩٨١.

(٢) صحيفة الديلى تلجراف، لندن، ١٥ أبريل ١٩٥٣.

(٣) الجازيت، مونتريال، ١٦ مايو ١٩٩٣.

(4) World Christian Encyclopedia, op. cit., supra, p. 274; FRANCO, Michel, La participation Copte à: a vie oplitique et sociale de l'Egypte, Mémoire de Maîtrise de letters et civilisations Arabes. Université de Bordeaux, III, 1987, pp. 14 - 18.

(٥) الكرازة (التبشير) مجلة دينية أسبوعية تنشرها بطريركية الأقباط ويرأس تحريرها البابا شنودة الثالث، القاهرة، عدد ٦ مايو ١٩٧٧، ص ٢.

(6) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, op. cit., supra, pp. 251 - 252.

(7) MATHIEU - ROSAY, Jean, Dictionnaire du Christianisme, Marabout, Allleur Belgique, 1990, p. 122.

الصحة، على أساس كونه قائما على أساس سجلات العماد (التنصير) ومن ثم فهو مبنى على مستندات موثوق بها ومؤكدة^(١).

ومع ذلك فيجب علينا أن نعترف بأنه ثمة ثلاثة عوائق حاليا تحد من زيادة عدد السكان الأقباط هي:

(١) نسبة المواليد الأقل التي ترجع إلى ارتفاع تكاليف المعيشة.

(٢) الهجرة، التي حدثت لعدد كبير من الأسر القبطية، ويمكن تقدير عدد الأقباط الذين اضطروا إلى الهجرة إلى أستراليا وأوروبا وكندا والولايات المتحدة بما يقرب من مليونين، وقد بدأت موجة الهجرة القبطية في الستينيات في عهد عبدالناصر.

(٣) عدد الذين يتحولون قسرا من المسيحية إلى الإسلام ويقدر بنحو خمسة عشر ألفا سنويا^(٢).

والآن ننظر في كيفية تحول الأقباط قسرا إلى الإسلام.

ففي تقرير كتبه المأسوف عليه القمص سرجيوس عام ١٩٣٦، وهو تقرير رفع إلى صاحب القداسة بابا الإسكندرية والمجلس الملى، وأورد بالتفصيل أسباب وبواعث حالات تحول الأقباط قسرا إلى الإسلام^(٣) ونقرأ في هذا التقرير بالأخص ما يلي: «إن الوضع الحالي للأقباط حرج جدا وسوف تتزايد صعوبة حالتهم سنة بعد أخرى، إن المسيحية القبطية قد تمكنت من البقاء حتى اليوم عن طريق مواجهة الاضطهاد الذي حل بها في القرون الماضية، وسيكون عليها أن تواجه وتجاوب مستقبلا قائما»^(٤).

ويسرد التقرير مختلف الأسباب التي تعزى إليها حالات تحول الأقباط رغما عنهم إلى الإسلام وهي: تفرق الأقباط في المدن والقرى التي بها أغلبية إسلامية ساحقة، الإحساس بعدم الأمان الذي يرجع إلى الاضطهاد المستمر، الجهل بديانتهم مما يجعلهم قابلين للتأثر والتحول، الرغبة في البقاء والارتقاء بمصيرهم وحظهم.

(1) Le Monde Copte, op. cit., supra, Paris, 1988, No. 14 - 15., p. 27.

(2) WAKIN, Edovard, op. cit., supra, p. 49.

حيث يقدر المؤلف عام ١٩٦٣ أن عدد التحولات إلى الإسلام كان يبلغ ٥٠٠٠ شخص سنويا.

(٣) نشرت ترجمة بالانجليزية لهذا التقرير في مجلة، Sergio, Père Marcos, Le "Monde islamique",

The Muslim World, Le Caire, No. 26, 1936, pp. 372 - 379.

(٤) المرجع السابق ص ٣٧٢.

ويقول القمص سرجيوس فى شرح هذه الأسباب مجتمعة التى تؤدى إلى تحول الأقباط رغما عنهم على نحو يجعل من ذلك التحول ممارسة متكررة معتادة.

«إن صعوبة الحصول على وظيفة واكتساب القوت تعتبر سببا آخر من أسباب هذه التحولات إلى الإسلام، وهناك البعض ممن يأملون فى الحصول على معونة مالية من الكنيسة، وآخرون يعتقدون أنهم باعترافهم الإسلام سيحصلون على وظيفة حكومية مريحة وسيخرجون من مصاعبهم المالية، وهذا السبب الأخير يتمثل فى أن القبطى الذى تكون لديه المؤهلات المرغوبة لوظيفة ما، يحرم من شغل تلك الوظيفة بواسطة أعضاء لجنة الاختيار الذين يمطرونه بالأسئلة فيما يتعلق باسمه واسم أبيه وجده حتى يكتشفوا هويته الدينية، وما أن ينجحوا فى ذلك ويعلموا أن المرشح المؤهل قبطى، فإنهم يخاطبونه بهذه اللهجة: «اذهب فليست هناك وظيفة لك»، وهذا القبطى سىء الحظ الذى يجد أنه قد حرم من التوظيف بسبب ديانته المسيحية قد يضطر إلى التحول إلى الإسلام ليكسب قوته وقوت أسرته».

وفى ضوء ما تقدم فإن الرقم الذى ذكرناه والبالغ ١٥٠٠٠ حالة سنويا من حالات التحول الاضطرارى للأقباط إلى الإسلام ليس رقما مبالغاً فيه على ضوء التقدير الذى أعده القمص سرجيوس عام ١٩٣٦.

الثورات القبطية

خلال الفتح العربى اتخذ الأقباط موقفا يتسم بالحياة الموحى بالود تجاه العرب ولاسيما فى ظل حكم عمرو بن العاص الذى أظهر للبطريق تكريما كبيرا وسعى للحصول على مشورته ومباركته وأعفى رجال الدين من ضريبة الرؤوس^(١).

أما فى عهد الدولة الأموية (وعاصمتها دمشق) فإن خازن بيت المال الذى كان يدعى عبيد الله أمر عام ٧٢٢ بالتدمير الشامل لكل الأيقونات المسيحية، وقد أعقب ذلك حدوث ثورة للأقباط فى شرق الدلتا، قمعت بعنف واستتبعته سجن البطريق

(1) CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., Supra, p. 106.

اسكندر الثانى، الذى لم يطلق سراحه إلا إثر تهديد بالتدخل المسلح من ملك النوبة^(١).

وفى عام ٧٥٠ انتقلت مصر إلى الحكم العباسى (فى بغداد)، وتزايدت ثورات الأقباط من حيث تكرار الحدوث والأهمية، ويمكن القول أنه فيما بين عامى ٧٣٩ و٨٧٣ اندلعت خمس حركات تمرد للأقباط، لكن حدث فى عام ٨٣١، إبان حكم الخليفة المأمون، ثورة تعد أخطر وأكثرها دموية، كما أن نتائجها كانت مخيفة بصفة خاصة وهذه الثورة الدموية هى ثورة البشموريين.

والبشموريون اسم يطلق على الأقباط الذين كانوا يعيشون فى منطقة شمال شرق الدلتا قرب مدينتى دمياط ورأس البر الحاليتين وبحيرة المنزلة، وكان سكان تلك الجهات مشهورين بقدراتهم الملاحية ومهارتهم فى الصيد.

وقد عرف البشموريون طوال عهود الاحتلال الرومانى والبيزنطى كيف يحافظون على استقلالهم بما عرف عنهم من شجاعة دافعوا بها عن أرضهم^(٢).

وفى عهد البطريك القبطى يعقوب بطريك الإسكندرية، اندلعت حركة تمرد عام من جانب الأقباط وانتشرت فى كافة أنحاء البلاد، واستتبع ذلك رحيل بعض الجيوش الإسلامية وبعض القبائل العربية التى كانت قد استقرت فى مصر، وقد أسهم البشموريون بقوة فى نجاح تلك الثورة المسلحة.

ولما كان الشعب القبطى معروفا بالتصاقه القوى بالدين ورجال الدين، فقد لجأ المأمون إلى البطريك ورجال الأكليروس القبطى لكى يحثوا البشموريين والأقباط الثائرين على إلقاء السلاح وتهديدهم بالحرمان الكنسى لكل من يحمل السلاح ضد العرب، وقد رفض البشموريون الاستسلام، فما كان من المأمون إلا أن سحقهم وقتل وذبح منهم عددا كبيرا من رجال ونساء وأطفال، ولم يعف عن أحد حتى الذين أعلنوا عن رغبتهم فى الدخول فى الإسلام، وأما المنازل والأديرة فلم يبق منها حجر على حجر، وكان ذلك لتلقين الذين قد يرغبون فى المستقبل الدخول فى العصيان على العرب، وبذلك استأصل المأمون بؤرة الثورة الدائمة، ويقول المقرئى المؤرخ

(1) CANNUYER, Christian, Les Copts, op. Cit., supra, p. 39.

(2) BARBULESCO, Luc, Chrétiens égyptiens aujourd'hui, publié par CEDEJ, Le Caire, 1985, pp. 95 - 99.

المسلم^(١) أنه «منذ ذلك الحين كسر الله شوكة القبط في كل أرض مصر، وزالت قوتهم إلى الأبد، ولم يعد منهم أحد يحس القدرة على مقاومة الحكومة، وأصبحت للمسلمين الأغلبية في القرى، وعاد الأقباط إلى سجنهم الأولى من مخاتلة الإسلام والمسلمين واللجوء إلى الخداع والغش وأخذوا على عاتقهم جمع الضريبة وتحصيلها».

وكان من أثر سحق ثورة البشموريين أن الأقباط لم يحاولوا بعد ذلك قط التكتل والدخول في مواجهة مفتوحة مع العرب^(٢).

ولئن كان من الحق أن الأقباط لم يحاولوا بعد ذلك الثورة الجماهيرية، فإنهم كانوا يقومون بتحركات للمطالبة بمطالب وجدوا السبيل إلى التعبير عنها بصراحة ووضوح، وكانت تلك المطالب تقدم بطرق سلمية هادئة قانونية؛ إلى السلطات الحكومية بالطرق الرسمية ذلك حتى يومنا هذا.

المؤتمر القبطي في أسيوط

في مطلع القرن العشرين، وعلى وجه أكثر تحديدا في عام ١٩٠٨ تمثل شعور الاستياء لدى الأقباط عندما تقدم وجهائهم إلى مصطفى فهمي باشا رئيس الوزراء (النظار) واللورد كرومر، المعتمد البريطاني في مصر، في آن واحد، بالتماس يطلبون فيه المساواة الكاملة في المعاملة فيما يختص بالتعيينات في المناصب الإدارية، وإغلاق المحاكم في أيام الآحاد، والتمثيل العادل في جمعية شورى القوانين، وتعليم الدين للتلاميذ المسيحيين في مدارس الحكومة، وقد قبل المطلبان الثاني والثالث^(٣) وقد ابتهجت بعض الصحف بهذا التقدم نحو المساواة الاجتماعية، مثل جريدة «المؤيد»

(١) المقریزی، تاریخ مصر ترجم إلى الفرنسية بواسطة: Blochet: El Makrizi, Histoire d'Egypte, traduit par Blochet. Paris, 1898 - 1909; CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., supra., pp. 107 - 108.

(٢) جاك تاجر، مرجع سابق ص ٩٩ إلى ١٠٥: عزيز سوريال عطية، مرجع سابق ص ٨٦ إلى ٨٩، يعقوب نخلة رفيه: كتاب تاريخ الأمة القبطية، القاهرة، ١٨٩٨ ص ٧٦ إلى ٧٧، القس منسلى يوحنا: تاريخ الكنيسة القبطية، المحبة القاهرة ١٩٨٣ ص ٣٥٠ و ٣٥١.

(3) CHAVLEUR, Sylvestre, op. cit., supra, p. 157.

للشيخ على يوسف، وكانت تدعو إلى الجامعة الإسلامية، وجريدة «الواء» ذات الاتجاه الوطنى، ولكن مقاله أخرى للشيخ جاويش بعنوان «الإسلام غريب فى بلده» وثانية بعنوان «سنجعل من الأقباط نعالا لأحذيتنا» كانت بمثابة إشارة البدء لحرب كلامية محزنة بين الصحف القبطية والصحف الإسلامية^(١)، وبدأ الإحساس بتدهور العلاقات بين الأقباط والمسلمين بسبب الغلو فى الوطنية يزداد شيئاً فشيئاً، وفى أثناء ذلك ترك مصطفى فهمى باشا الوزارة وحل محله كما سبق أن أوردنا بطرس غالى باشا (القبطى) فى ١٣ نوفمبر ١٩٠٨، وعاود الأقباط الأمل إلا أن غالى باشا الذى كان الأقباط يحبونه جداً اغتيل فى القاهرة فى ١٩١٠ بيد إبراهيم الوردانى، وهو شاب وطنى مسلم متعصب، وقد أثار هذا الاغتيال مظاهرات إسلامية فى شوارع القاهرة كانت تهدر «تسلم يد الوردانى الذى قتل النصرانى».

وقد وجد بعض الأقباط الذين كانوا يحسون بالوجل والإذلال سبيلاً إلى التعبير بوضوح وعلانية عن مطالبهم باسم الأمة القبطية فى مؤتمر عقدوه فى أسيوط (عاصمة الصعيد) فى عام ١٩١١، حضره وجهاء الأقباط ذوو النفوذ، وقد ذكر بعض المؤلفين أن هذا المؤتمر القبطى قد انعقد دون موافقة من بطريرك الأقباط^(٢)، والواقع على العكس، فإن هذا المؤتمر قد انعقد بحضور ومباركة نيافة الأنبا مكاريوس مطران أسيوط، أما البطريرك فلم يكن معارضا لانعقاد هذا المؤتمر ولكنه أعرب فقط عن قلقه من عقد هذا المؤتمر فى مدينة أسيوط التى بها تركز قبطى كبير، وكان يخشى من حدوث مواجهات، ولكن المطران بدد مخاوف البطريرك كيرلس الخامس معتمداً على وطنية وإيمان المؤمنين^(٣)، ولم تكن المطالب التى صاغها الأقباط خلال هذا المؤتمر مختلفة عن تلك التى سبق أن قدمت إلى مصطفى فهمى باشا واللورد كرومر معاً، وفيما يلى ملخص تلك المطالب:

- يطالب المؤتمر (الجمعية) بتمكين الموظفين والطلاب من حضور القداس يوم الأحد واحترام يوم الراحة الأسبوعى فيه.

(١) المرجع السابق ص ١٥٨.

(٢) بيرونسيل هيجوز مرجع سابق ص ١٤٩.

(3) MIKHAIL, Kyriakos, Copts and Mislems under British control, London, 1911, réimprimé 1911 par Kennikat Press, Port Washington, N. Y., pp 22 - 30.

وأيضاً: توفيق حبيب: تذكارات المؤتمر القبطى الأول، الأخبار، القاهرة ١٩١١ ص ٧٤ و ٩٤.

- المساواة فى توزيع الوظائف الإدارية.

- تمثيل جميع العناصر المصرية فى الجمعيات الوطنية المنتخبة.

- استخدام الضريبة البلدية لصالح الكافة دون تمييز.

- استخدام متحصلات الخزانة لصالح الكافة عموماً، دون تمييز يقوم على الجنس أو الدين^(١).

وقد أحدث هذا المؤتمر ضجة كبيرة فى عهده، وأعقبه هجوم مضاد فى صورة مؤتمر إسلامى مضاد عقد بتحريض من المقيم الانجليزى السير إدون غورست، ورأسه رياض باشا، الذى اتهم الأقباط بأنهم يرغبون فى شق الشعب المصرى جزئين (كما لو لم يكن ذلك الشعب كذلك من قبل) ومساندة بدعة مخالفة للمألوف تقول بدولة لها دياتان معاً، وبعد مؤتمر هليوبوليس خفتت حدة الحرب الكلامية ولكن ظلت العلاقات بين الأقباط والمسلمين يسودها الجفاء.

ثم حدثت بعد ذلك وقائع الثورة التى أدت إلى إعادة توحيد وتجميع صفوف الأقباط والمسلمين، فعلى طول المسيرة الطويلة الصعبة للكفاح المشترك الرامى إلى تحقيق استقلال مصر واستعادة كرامة شعبها، تقاسم المصريون جميعاً من أقباط ومسلمين على السواء عبء المعركة والتضحية وفقاً لما يعترف به المؤرخ الوطنى المسلم محمد صبرى إذ يقول:

«كان الأقباط فى الفترة ما بين ١٩١٩ و ١٩٢١ ضمن أكثر المدافعين عن الفكرة الوطنية حماساً وكانوا من أوائل الضحايا الذين سقطوا فى سبيل الاستقلال، فكأن الأقباط كانوا «ملكيين أكثر من الملك»، وكان القساوسة يلقون الخطب فى حب الوطن من على المنابر فى المساجد وفى جامعة الأزهر الإسلامية مثلما كان الشيوخ والعلماء يفعلون فى الكنائس، أما المشهد الذى كان مؤثراً للغاية فهو ظهور العلم الذى يبدو فيه الهلال محيطة بالصليب كأنه يعانقه»^(٢).

(١) قرياقص ميخائيل مرجع سابق ص ٢٨ و ص ٣٠، توفيق حبيب، مرجع سابق ص ٤٠،

وأيضاً: PERONCEL - HUGOZ CHAULEUR, Sylvestre, op. cit., supra, P. 159.

أيضاً: Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 149.

(٢) محمد صبرى، Sabri, Mohamed, La révolution égyptienne, Librairie Vrin, Paris, 1921.

Tome 1, p. 38.

وكانت جميع المواكب الوطنية لثورة ١٩١٩ المطالبة باستقلال مصر مسبوقة دائماً بعلم أخضر اللون يحمل الهلال والصليب علامة ورمزا للوحدة الوطنية^(١).

جماعة الأمة القبطية

فى ١١ سبتمبر ١٩٥٢ قام شاب قبطى وطنى يعمل بالمحاماة، يدعى إبراهيم فهمى هلال، من منطلق كلفه بالعدالة وآماله الجياشة باستعادة المكانة الغابرة لطائفته القبطية، بتأسيس جماعة الأمة القبطية، ونود أن نلفت النظر هنا إلى أن من استخدم تعبير «الأمة القبطية»، وألف عديدا من الكتب وكتب العديد من المقالات القبطية وأسس المدرسة اللاهوتية القبطية ومدارس الأحد كان يدعى الأستاذ حبيب جرجس^(٢)، أما إبراهيم فهمى هلال فكان يستخدم عبارة «الأمة القبطية» بمفهوم يعبر عن كيان أوسع نطاقاً من الكنيسة وجماعة المؤمنين فيها.

وكان الهدف الأساسى لجماعة الأمة القبطية هو إعادة إحياء وإنهاض الوطنية القبطية وحماية اللغة القبطية، وقد نظم هلال احتفالاً رسمياً لإعلان مولد «الأمة القبطية» فى ١١ سبتمبر الموافق أول شهر توت فى التقويم القبطى (وهو عيد الشهداء) باعتباره عيداً للأمة القبطية بأسرها، وفى خلال عام واحد من وجود الجماعة كان قد انضم إلى الجماعة اثنان وتسعون ألفاً معظمهم من الشبان الأقباط، وظلت جماعة الأمة القبطية قائمة من ١١ سبتمبر ١٩٥٢ حتى ٢٤ أبريل ١٩٥٤، تاريخ حلها^(٣).

وفى أثناء تلك الفترة القصيرة قدم رئيسها ومؤسسها فى أول سبتمبر ١٩٥٣ إلى اللجنة الدستورية بالجماعة، المكلفة بصياغة دستور جديد، مذكرة أكد فيها أن الأقباط

(1) Galatoli, Anthony, Egypt in Mid - Passage, édité par Urwand and Sons. Caire, 1950, p. 93.

وأيضاً: طارق البشرى: المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠ صفحات ١٠٧ إلى ١٢٣.

(٢) محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، Editions HEYKAL, Mohamed, L'automne de la colère, Ramsay, Paris, 1983, p. 170.

(٣) سميرة بحر، مرجع سابق ص ١٥٦ إلى ص ١٥٨ وأيضاً:

WAKIN, Edward, op. cit., supra, p. 95; FRANCO, Michel, op. cit., supra, p. 24.

يشكلون أمة، وطالب ألا ينص في الدستور على أن الإسلام دين الدولة، وطالب أيضا بأن يكون نائب رئيس الجمهورية قبطيا، بالإضافة إلى مطالبته بأن يكون الدستور وطنيا وليس دينيا، مصريا وليس عربيا، وبإزالة كل صور وأشكال التمييز ضد الأقباط، كما طالب أيضا بحرية الديانة والعبادة وكذا بالمساواة المطلقة بين الأقباط والمسلمين^(١).

ولكن شيئا من الاستجابة لهذه المطالب لم يحدث على الإطلاق:

وكان لهذه الجماعة علمها وزيتها الخاصان بها، وكان العلم يمثل صليبا مصريا (عنخ التى تمثل الحياة) منصوبا فى الإنجيل، وتعليق يقول «وسياتى اليوم» وبالإضافة إلى ذلك فقد كان لهذه الجماعة نشيد وطنى قبطى كان ينشد فى جميع الاحتفالات.

أما الخطأ الذى ارتكبه هذه الجماعة فهو أنها احتجرت الأنبا يوساب الثانى بابا وبطريق الإسكندرية وأجبرته على التنحي، وسرعان ما حلت الجماعة وقبض على هلال وخمسة وثلاثين من أعضاء الجماعة وحوكموا وألقوا فى السجون.

أما الغاية المعلنة لهذه الجماعة فكانت استرداد مصر كلها «أرضنا التى سلبت منا بواسطة العرب المسلمين منذ أربعة عشر قرنا، إن أرضنا هى مصر ونحن سلالة الفراعنة وديانتنا هى المسيحية وسيكون دستورنا هو الإنجيل وتكون لغتنا الرسمية هى اللغة القبطية»^(٢).

وفى عام ١٩٥١ ظهر فى مصر كتاب قوى شجاع^(٣) كتبه باللغة العربية طيب قبطى لامع يدير مستشفى فى أبى قرقاص بالصعيد، وهو كتاب يعتبر بمثابة طلب لإجراء التحقيق فى أوجه التمييز والتفرقة والخط من شأن الأقباط الذين يشعرون بصفة منظمة أنهم فى مرتبة مواطنى الدرجة الثانية، وكان الكتاب موجها إلى جميع نواب البرلمان والمستولين فى البلاد، وإلى جميع المصريين من مسلمين ومسيحيين، وخلص مؤلف الكتاب إلى المطالبة بإصلاح كافة أوجه الظلم والتفرقة حتى يكون الدين لله والدولة لكل المواطنين دون تمييز بسبب الدين.

(١) ميشيل فرانكوا، مرجع سابق ص ٢٤، وأيضا الديب أبو سهيلة، سامى عوض، مرجع سابق ص ٣١٤ وص ٣١٨.

(٢) ميشيل فرانكوا، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٣) زغيب ميخائيل: فرق تسد، القاهرة ١٩٥١.

المذكرات المقدمة إلى السلطات الحكومية

فى ١٧ ديسمبر ١٩٧٦ اجتمع مجمع الكهنة الأقباط والمجلس الملى وممثلو الشعب القبطى فى الإسكندرية فى هيئة مؤتمر حضره البابا شنودة الثالث، وأعد هذا المؤتمر مذكرة قدمت إلى المسئولين فى الحكومة متضمنة التساؤل عن الحرية الدينية وحرية العبادة، وطالبت المذكرة بإلغاء كافة القيود التى تحد من بناء الكنائس، كما أعلنت رفض تطبيق الشريعة الإسلامية على مسيحيى مصر وتطبيق قانون العقد بكافة آثاره فيما يتعلق بالزواج حماية للأسرة ولوضع حد لكافة المحاولات الاحتياطية فيما يتعلق بالديانة، كما طالبت المذكرة بتشكيل لجنة رسمية للوحدة الوطنية ولفحص الشكاوى المتعلقة بعدم المساواة فى التعيين والترقية فى الوظائف الحكومية ووظائف القطاع العام، وكذا تمثيل الأقباط فى الهيئات البرلمانية والتنفيذية والتشريعية^(١).

وفى أغسطس ١٩٧٧ قدم المجلس الملى لمطرائية أسيوط إلى السلطات مذكرة تتعلق بمختلف الاعتداءات التى ارتكبت ضد الكنائس وضد أموال وأمن وسلامة المسيحيين فى أسيوط، وذلك بقصد تجنب انتشار تلك الاعتداءات وامتدادها، ونددت المذكرة بتقاعس الشرطة عن القيام بواجبها.

وفى فبراير ١٩٧٧ قدم المجمع المقدس للكنيسة القبطية ثلاث مذكرات إلى السلطات تختص بتطبيق القواعد الإسلامية، سواء أكانت خاصة بالعقوبات أم خلاف ذلك، على المسيحيين فى مصر، والطرق غير المقبولة للتحويل إلى الإسلام ونواحى إساءة تطبيق القواعد الخاصة بالردة فى مواجهة المسيحيين، وكانت المذكرة الثالثة خاصة باستبعاد الأقباط، فى مجال القانون المدنى، من الوظائف العامة والتمثيل السياسى.

وفى ١٣ سبتمبر ١٩٧٨، اجتمع المجلس الملى ومجمع الكهنة وممثلو الشعب القبطى بالإسكندرية فى هيئة مؤتمر لشجب اغتيال القس القبطى غبريال عبد المتجلى، راعى الكنيسة القبطية فى قرية التوفيقية بمركز سمالوط، ونددت المذكرة الصادرة عن المؤتمر بوضع حد للمؤامرة المتعصبة المنظمة ضد الأقباط كما طالبت بالمساواة بين الأقباط والمسلمين.

(١) سامى عوض، الديب أبو سهيلة، مرجع سابق ص ٣٤٥ إلى ٣٤٩.

وعلى الرغم من كل هذه المذكرات التى ظلت بدون استجابة لها من جانب السلطات الحكومية، فإن تلك السلطات لم تتخذ أى إجراء إيجابى لرفع هذه المظالم وإعادة مناخ المساواة والثقة بين جميع المواطنين من مسلمين وأقباط على حد سواء.

وإزاء هذا الوضع، اجتمع المجمع المقدس القبطى فى ٢٦ مارس ١٩٨٠ لفحص كافة نواحي الحالة، وقرر عدم إقامة الاحتفال بعيد القيامة وعدم قبول تهانى ممثلى الدولة الذين كانوا يأتون وفقاً للعادة المتبعة للزيارة بمناسبة عيد القيامة^(١).

وكان قد حدث فى يناير ١٩٧٩ أن قام أحد رجال القانون الأقباط اللامعين، وكان يرأس جمعية الآثار القبطية ويدعى مريت بطرس غالى، وهو وزير سابق وحفيد رئيس الوزراء القبطى الأسبق بطرس باشا غالى الذى اغتيل عام ١٩١٠، بتقديم مذكرة مطولة إلى الرئيس أنور السادات وإلى جميع المسؤولين بالدولة، وكان التحرك الذى قام به مريت غالى بمبادرة شخصية من جانبه ولكنه كان يعبر عن نبض المجتمع القبطى من البابا حتى عامة الناس، وقد عرف كيف يجعل هذا المستند غير المطبوع شاملاً لكل المطالب القبطية^(٢).

طالب مريت غالى بعدالة أفضل تجاه الأقباط، وإلغاء الشروط العشرة التى يتوقف على استيفائها الترخيص ببناء الكنائس أو تجديدها، كما طالب بإعادة المائتى وقف قبطى التى صودرت عام ١٩٦٨ بواسطة وزير الأوقاف الإسلامية والتى لم يدفع منها قرش واحد منذ ذلك الحين وبأن تلغى الدولة التفرقات الطائفية فى التعليم العالى ولاسيما فى الطب، واسترعى النظر بصفة خاصة إلى أن القبول فى جامعة الأزهر الإسلامية، التى تمول بواسطة كل دافعى الضرائب، محظور على الأقباط حتى فى الكليات غير الدينية، كما لفت النظر أيضاً إلى أنه لا يتم إسناد أى منصب إدارى عال إلى الأقباط، وفى ختام المذكرة طالب الحكومة بإيقاف الدعوة الإسلامية، ولم تلق هذه المذكرة المطولة أى فعل إيجابى من جانب السلطات الحكومية^(٣).

(١) محمد حسنين هيكل، مرجع سابق، ص ٢٣٩ وأيضاً: PERONCEL - HUGOZ, JEAN - PIERRE, op. cit., supra, p. 157.

(٢) مريت بطرس غالى: الأقباط فى مصر، يناير ١٩٧٩، منشور بواسطة الجمعيات القبطية الأمريكية والكندية، تقرير ملخص بالفرنسية فى كتاب: Le Radeau de Mahomet, op. cit., supra, pp. 150 - 152.

(3) PERONCEL - HUGOZ, JEAN - PIERRE, op. cit., supra, p. 152; BARABULESCO, LUS, Les Chrétiens égyptiens aujourdhui, Dossier I, CEDEJ, Le Caire, 1985, pp. 79 - 83.

الهجرة القبطية

بدأت ظاهرة هجرة الأقباط فى الستينيات واتخذت شكلا محددا واضحا فى السبعينيات، من جراء تأثير تصاعد الأصولية الإسلامية وأعمال العنف والانتهاكات المتكررة لحقوق الإنسان القبطى فى مصر، وفضل الأقباط الاستقرار بصفة خاصة فى بلدان أوروبا وفى الولايات المتحدة وكندا، كما هاجر عدد أقل إلى أمريكا اللاتينية وشرق وجنوب أفريقيا أيضا^(١).

وسرعان ما اكتسب الأقباط فى المهجر، وعددهم يقارب المليونين فى أرجاء البلدان التى هاجروا إليها، طرق الاحتجاج المعروفة فى البلدان التى استوعبتهم فى ذلك العالم الغربى الحر الديمقراطى.

وفى أوائل السبعينيات، شكل بعض الأقباط الوطنيين فى أنحاء العالم الغربى، اتحادات علمانية قبطية كان الغرض منها هو التنديد بانتهاكات حقوق الإنسان التى يعانونها إخوانهم فى الدين فى مصر، مع المطالبة باحترام الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية المتعلقة بتلك الحقوق.

فتكون فى الولايات المتحدة الاتحاد القبطى الأمريكى ويرأسه مؤسسه الدكتور شوقى كراس، ومركزه فى جرسى سیتی بولاية نيويورك وله أكثر من عشرين فرعا فى أنحاء الولايات المتحدة، وبالمثل تشكل فى كندا الاتحاد القبطى الكندى ويرأسه مؤسسه مؤلف هذا الكتاب ومركزه فى مونتريال بإقليم كويبك، أما فى أوروبا فقد تأسس الاتحاد الأوروبى القبطى ومؤسسه المسئول عنه فى هامبورج بألمانيا هو الدكتور يوسف فرج، وفى باريس الدكتور / مجدى زكى الأستاذ بكلية الحقوق.

وقد نشر الاتحاد الأوروبى القبطى ثلاثة مجلدات عن الأقباط لتعريف الأوروبيين بصفة خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان المتضمنة فى الاتفاقيات الدولية^(٢).

وفى أستراليا قام محام قبطى مارس القانون لما يزيد على نصف قرن بتأسيس الاتحاد القبطى الأسترالى فى سيدنى ويرأسه مؤسسه الأستاذ رمسيس جبراوى

(1) CANNUYER, Chriostian, Les Copts, op. cit., supra, p. 172.

(2) DIE KOPTEN, Loogestieg 7, 2000 Hambourg 20, Vol. I, 1980; Vol. II, 1981; Vol. III, 1983.

شمروخ، وكان هذا المحامى اللامع معروفاً في مصر منذ شبابه بأنه كان يتولى مجاناً الدفاع فى القضايا التى يقيمها الأقباط الذين تسلب منهم حقوقهم وقد كرس حياته للدفاع عن إخوانه فى الدين والمطالبة باحترام حقوق الإنسان فيما يتعلق بالأقباط.

وقد خلفه فى سيدنى فى رئاسة هذه الجمعية طبيب قبطى هو الدكتور مكين مرقص المسئول عن برنامج إرسال راديو فونى أسبوعى يسمى «صوت الأقباط»، وقد نشر وشجب فى شجاعة كافة أنباء التفرقة والتمييز والاعتداءات والإقلاق من شأن الأقباط وما يعانونه من متاعب فى مصر.

وقد كانت شجاعته وإخلاصه فى سبيل قضية الأقباط سبباً فى القضاء عليه، فقد قتل الدكتور مكين برصاصات المتطرفين الإسلاميين فى قلب سيدنى ذاتها، وهو رب أسرة ويبلغ من العمر ٥٨ عاماً وله أربع بنات، وفى ١٢ أبريل ١٩٩١ أصابته رصاصتان لدى خروجه من عيادته، وتوفى فى المستشفى متأثراً بجراحه فى ٢٦ أبريل ١٩٩١ (١).

وتنشر هذه الجمعيات والاتحادات القبطية كلها فى البلاد التى هاجر الأقباط إليها مجلة سياسية ربع سنوية باللغات العربية والانجليزية والفرنسية، وتطبع هذه المجلة وتنشر فى الولايات المتحدة (٢)، وهى تعتبر الناطق الرسمى بلسان جميع الجمعيات والاتحادات القبطية فى المهجر، وتنشر فيها دراسات ومقالات وبحوث، والمجلة تشجب كافة الانتهاكات لحقوق الإنسان التى تمارس ضد إخوانهم فى الدين، وهى بمثابة قرار اتهام ضد السلطات المصرية، وهذه المجلة التى تدعى «الأقباط» شأنها شأن جميع الجمعيات والاتحادات القبطية، مستقلة تماماً عن الكنيسة القبطية.

وقد نظمت هذه الجمعيات والاتحادات العديد من المؤتمرات والمظاهرات القبطية لتنبيه الرأى العام الغربى إلى خطورة الأصولية الإسلامية، وللمطالبة بمطالب الأقباط وحقوقهم فى الأمان والحياة والتملك والمساواة فى الفرص فى الوظائف العامة والتمثيل السياسى، وحرية الديانة والعبادة.

(١) صحيفة الديلى تلجراف، سيدنى، ١٩ أبريل ١٩٩١ وصحيفة الميروز، سيدنى، ١٩ أبريل ١٩٩١،
وصحيفة دى صن هيرالد، سيدنى، ١٤ - ١٥ أبريل ١٩٩١، صحيفة الديلى تلجراف والميروز ٢٩
أبريل ١٩٩١، وصحيفة دى صن هيرالد، سيدنى، ٢٨ أبريل ١٩٩١، وصحيفة البيروق (جريدة لبنانية
باللغة العربية تصدر فى سيدنى)، ٣٠ أبريل ١٩٩١.

(2) The Copts, 582 Bergen Avenuem Jersey City, NJ ou P. O. Box 9119 G. L. S. Jersey
City, N.J., U. S. A.

- فقد عقدت الاتحادات القبطية الأمريكية والكندية فى ١٣ مايو ١٩٧٨ مؤتمرا فى جرسى سيتى بالولايات المتحدة لشجب انتهاكات السلطات المصرية لحقوق الإنسان القبطى.

- وفى ١٢ نوفمبر ١٩٧٨ عقد الاتحاد القبطى الأسترالى فى سيدنى مؤتمرا لنفس الغرض.

- وفى ١ ديسمبر ١٩٧٨ عقد الاتحاد القبطى الكندى فى مونتريال مؤتمرا بمناسبة الذكرى الثلاثين للإعلان العالمى لحقوق الإنسان، شجب فيه انتهاكات حقوق الإنسان القبطى فى مصر.

- وفى ٦ أكتوبر ١٩٧٩ عقدت الاتحادات والجمعيات القبطية الأمريكية والكندية مؤتمرا ثانيا لشجب حوادث إحراق الكنائس فى مصر وأعمال التخريب التى ترتكب ضد المحال التى يملكها الأقباط.

- وفى أبريل ١٩٨٠، عندما كان الرئيس السابق أنور السادات فى زيارة لواشنطن، نظمت الجمعيات القبطية الأمريكية والكندية مظاهرة كبيرة أمام البيت الأبيض، لكى تظهر له رفض تطبيق الشريعة الإسلامية على أقباط مصر وللتنديد بأعمال التخريب التى ترتكب ضد الأقباط فى مصر.

- وفى شهر أغسطس ١٩٨١ قام أنور السادات بزيارة أخرى لواشنطن، وقد تمت هذه الزيارة بعد الأحداث الدموية التى وقعت فى حى الزاوية الحمراء بالقاهرة ضد الأقباط، وأحس السادات بالتغير الذى طرأ على موقف وسائل الإعلام تجاهه، كما أن الاتحادات القبطية الأمريكية والكندية كانت قد حجزت نصفى صفحتين فى جريدتى واشنطن بوست والنيويورك تايمز لكى تنشر فيها شكاوى الأقباط فى مصر، وعلاوة على هذا نظمت تلك الجمعيات مظاهرتين أثناء إقامة السادات فى واشنطن، إحداهما أمام البيت الأبيض، والأخرى أمام متحف المتروبوليتان حيث كان سيحضر مأدبة تكريم ويفتح جناحا جديدا مخصصا للآثار المصرية، وقد حدثت هذه المظاهرات على الرغم من أن البابا شنودة الثالث كان قد أرسل الأسقف الأنبا صمويل إلى الولايات المتحدة قبل زيارة الرئيس لمطالبة الجالية القبطية بالتزام الهدوء وعدم إثارته.

التعديلات على الحقوق الأساسية للأقباط

■ **الأقباط والوظائف العامة:** منذ ثورة عبدالناصر ١٩٥٢، وبالأخص منذ تأميم الشركات والبنوك وشركات القطاع الخاص، جرت العادة على إبعاد الأقباط عن الوظائف العليا من مختلف الوزارات وشركات الدولة، وتتم هذه الإزالة للأقباط على نحو ضمني، وفقا لتعليمات تعطى سرا لجميع المسؤولين عن الإدارة في مختلف الجهات والشركات.

ويكاد ينعدم وجود الأقباط في الوظائف العليا مثل عمداء الكليات ومديرى الدواوين والسفراء ورؤساء البعثات الدبلوماسية.. الخ.

والمصريون سواء أمام القانون من الوجهة القانونية الرسمية ولكن الأقباط، من الوجهة الفعلية، لا يشغلون وظائف الإدارة العليا بعدد من المناصب يتناسب مع ثقلهم الديموجرافى (السكانى) ويكاد ينعدم وجودهم فى إدارة شئون الدولة ووظائفها العامة العليا، ومن المستحيل تخيل قبضى رئيسا للجمهورية أو نائبا للرئيس^(١).

وقد طرق مريت بطرس غالى^(٢) فى تقريره المقدم إلى مسئولى الدولة وأصدقائه المسلمين الأوضاع الحرجة الخاصة بتمثيل الأقباط فى الوظائف العامة، وفى البداية كان من المعتاد إبعاد الأقباط عن الوظائف العليا فى وزارة الداخلية المسئولة عن الأمن العام، ولكن هذه السياسة امتدت تدريجيا إلى الوزارات الأخرى ولاسيما التعليم والشئون الخارجية.

كم من الأقباط إذن يمكن أن نجدهم بين وكلاء الوزارات، مديرى العموم فى الجهاز الحكومى؟ فيما يتعلق بالقطاع العام، الذى تعود نشأته إلى إجراءات التأميم الاشتراكية، فقد اتبعت سياسة بالغة التقييد فيما يختص بالأقباط بصورة منتظمة.

وقد عاجلت السيدة سميرة بحر^(٣) هذه المسألة الحرجة المتعلقة بوجود المسيحيين

(1) CANNUYER, Christian, Les Copts, op. cit., supra, p. 170.

(2) مريت بطرس غالى، المرجع السابق له صفحتا ٣١ و ٣٣ وأيضاً:

BARBULESCO, Lus, Chrétiens égyptiens aujourd'hui, CEDEJ, Le Caire, 1985, p. 81.

(3) سميرة بحر، المرجع السابق لها صفحتا ١٦٦ و ١٦٧.

فى الوظائف العامة فحللت بالتفصيل ما يكاد أن يكون غيابا تاما للأقباط فى الوظائف العليا بالوزارات على النحو الذى يظهره التفصيل التالى:

الوزارات نتيجة التحليل

- وزارة الشؤون الخارجية - لم يعين قبطى واحد سفيرا فيما بين عامى ١٩٥٢ و ١٩٧٣ عندما عين فى ذلك العام قبطيان سفيرين فى بورما ونيبال، وفى المقابل فقد كان هناك عدة سفراء من الأقباط قبل ثورة ١٩٥٢.

- وزارة التربية والتعليم - لا يوجد قبطى واحد رئيسا لجامعة أو عميدا لكلية على الإطلاق، وفى كلية الطب نجد ٤٪ فقط من هيئة التدريس من المسيحيين، ومن بين الموفدين لبعثات علمية فى الخارج عام ١٩٧٣ والبالغ عددهم ٥٠٠ مبعوث لا يوجد سوى عشرة من المسيحيين.

وزارة الحكم المحلى - لا يوجد قبطى واحد رئيسا لمجلس مدينة أو سكرتيرا لمحافظة.

- وزارة العدل - لا يوجد سوى مستشار قبطى واحد فى محكمة النقض.

أما بالنسبة لمجالس إدارات الشركات والبنوك التابعة للقطاع العام، فإن وجود الأقباط يكاد أن يكون منعدماً كليا، أو كما لاحظ السيد/ زغيب ميخائيل قبل ذلك بنحو ٣٥ سنة فإن الأقباط أضحوا غرباء فى بلادهم.

ونريد أن نستلفت النظر إلى أن مثل هذه القيود توجد أيضا فى وظائف القضاء والجامعات، فيستبعد أفضل وألمع العناصر بسبب التفرقة الدينية، ومن السهل التثبت من هذه الحقائق، حيث تكفى مراجعة أسماء الأشخاص الذين يعملون فى القضاء والجامعات، ويزداد هذا التمييز نموا ووضوحا، فأغلب الموظفين المسيحيين، إن لم يكونوا كلهم، يرسلون عند تعيينهم أو ترقيةهم إما إلى أماكن بعيدة جدا عن موطنهم ومحال إقامة أسرهم، أو إلى أماكن يصعب للغاية العيش فيها من القرى والداكر والنجوع الصغيرة، فيعانون من شظف العيش ومن صعوبات مادية واجتماعية لهم ولأسرهم، وتخصص الوظائف الشاقة التى لا يحسد شاغلوها عليها للأقباط، كما

أنهم يتعرضون للإذلال وتفرض عليهم مهام وواجبات شديدة القسوة لدى أى إهمال أو خطأ يصدر عنهم^(١).

وقد أبرمت الدول العربية البترولية كالمملكة العربية السعودية والكويت وقطر والعراق وليبيا.. إلخ، مع مصر اتفاقات للتعاون الاقتصادي والعلمى، ترسل مصر بمقتضاها إداريين وعلميين وعمالاً مؤهلين.. إلخ، لتنشيط النهضة الاقتصادية فى هذه البلدان، غير أن السواد الأعظم من هؤلاء الخبراء، ما خلا استثناءات نادرة، هم من المسلمين^(٢).

وكان ثمة تقليد يرجع إلى عهد الملك فؤاد الأول وامتد النظام البرلمانى لعام ١٩٢٣ يقضى بتخصيص مقعد تمثيل قبلى «إلزامياً» فى مجلس الوزراء^(٣)، وأصبح عدد الوزراء الأقباط بعد ذلك اثنين ثم رفع السادات العدد إلى ثلاثة قبل اغتياله فى أكتوبر ١٩٨١ ببضعة أيام، وكان دون شك لتهدة الخلاف الذى وقع بينه وبين قداسة البابا شنودة الثالث والذى كان من نتائجه نفى البابا إلى وادى النطرون فى ٥ سبتمبر ١٩٨١، ثم أعاد الرئيس مبارك عدد الوزراء الأقباط إلى سابق عهده، فأصبح ٢ فى عام ١٩٨٢^(٤).

ومع ذلك ينبغى أن نلاحظ أن هؤلاء الوزراء الأقباط يكونون فى أغلب الأحيان «وزراء دول»، أى وزراء بلا وزارة، أو يعينون لوزارات ثانوية، وحتى بطرس غالى، الذى صحب الرئيس السادات فى زيارته للقدس والذى كان العامل الرئيسى والمحرك فى اتفاقيات كامب ديفيد عام ١٩٧٨ لم يكن إلا وزيراً بالنيابة أو وزيراً للدولة مفوضاً للقيام بالشئون الخارجية^(٥)، أما الوزارة الثانية التى أسندت إلى قبلى فهى وزارة الدولة للهجرة والمصريين بالخارج، وهى وزارة قليلة الأهمية وبعيدة تماماً عن السلطة.

فالأقباط إذن بصورة كلية أقل تمثيلاً من المسلمين فى الوظائف العامة، ولا يشغلون

(١) سامى عوض الديب أبو سهيلة، مرجع سابق له صفحتا ٣٢٩ و ٣٣٠، وكذا مذكرة المجمع المقدس القبطى إلى الحكومة المصرية فيما يختص بالقيود على حقوق الأقباط فى مجال القانون المدنى والوظائف الهامة.

(2) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 152.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٣، وكذلك FRANCO, Michel, op. cit, supra, pp. 33 - 39.

(٤) المرجع السابق ص ٣٧.

(٥) المرجع السابق ص ٣٨ وأيضاً: CANNUYER, Christian, op. cit., supra, p. 170.

إلا عددا ضئيلا تافها من المناصب دون نظر إلى نسبة وزنهم السكاني^(١).

ونلاحظ أيضا^(٢) أن وزارة التربية والتعليم توزع على التلاميذ المسلمين ضمن الكتب المدرسية: نسخا من القرآن، باعتباره أساسا للديانة الإسلامية، في حين لا يتلقى التلاميذ المسيحيون نسخا من الإنجيل.

وفي كتب القراءة التي توزع على تلاميذ المرحلة الابتدائية، نقرأ في الصفحة الأولى: «الله ربى وإذا سألتنى عن كتابى أجيبك إنه القرآن»^(٣)، وفي السنوات المتقدمة من المرحلة الابتدائية يجب على التلميذ، دون النظر إلى عقيدته، أن يتعلم القرآن على يد معلمين مسلمين دائما، ويشرح لنا على حسنى الخربوطلى، أستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة عين شمس بالقاهرة حكمة ذلك فيقول: «لو لم يكن القرآن لما عرف العرب الآداب ولا العلوم ولا القانون»^(٤).

وكذلك نجد أن الأساتذة الذين يتولون تدريس اللغة العربية هم جميعا من المسلمين بدعوى حسن معرفتهم باللغة العربية بسبب قراءتهم للقرآن وحفظهم إياه، وقد استبعد الأساتذة المسيحيون رسميا من تدريس اللغة العربية فى المدارس العامة بموجب منشور صدر عام ١٩٤٠^(٥)، ولا يعترف بالشهادات التى تمنحها المعاهد الدينية القبطية بمثل ما يعترف بشهادات المعاهد والكليات الأزهرية^(٦).

وكان زغيب ميخائيل فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٥٠^(٧) قد طالب بالاعتراف بالمعاهد القبطية العليا ضمن ما يطالب به من مطالب أخرى، من بينها إلحاق المدارس

(1) WAKIN, Edward, op. cit., supra, pp. 44 - 46; CANNUYER, Christian, op. cit., supra, p. 50.

(2) انظر مذكرة المجمع المقدس القبطى فيما يختص بالطرق غير المقبولة للتحويل إلى الإسلام وإساءة تطبيق القواعد المختصة بالردة فى مواجهة المسيحيين، محرره فى القاهرة فى فبراير ١٩٧٧ ومعاد نسخها بالفرنسية فى كتاب الديب أبو سهيلة، المرجع السابق له صفحات ٣٤٠ إلى ٣٤٢.

(3) ملف الحقائق Fact file منشور بواسطة الجمعية القبطية الأمريكية بجرسى سيتى بالولايات المتحدة، خريف ١٩٨٩ ص ٢١.

(4) المرجع السابق ص ٢١.

(5) FRANCO, Michol, op. cit., Supra, p. 32; BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 82, note 2; Chall, Mirrit Boutros, op. cit., supra, p. 29.

(6) BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 80.

(7) زغيب ميخائيل، المرجع السابق له ص ١٣ وما بعدها وأيضاً: BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 82.

اللاهوتية العليا بجامعة فؤاد الأول (تسمى اليوم جامعة القاهرة) ومنذ تلك الحقبة فإن المدارس اللاهوتية مؤسسة جامعية حرة، ولكن الشهادة التي يمنحها المعهد لا يعترف بها على المستوى القومى .

وعلى صعيد الثقافة القومية يلاحظ أنه لا يوجد قسم متخصص فى دراسة العصر القبطى من تاريخ البلاد فى أية جامعة مصرية (اللغة، الأدب، الفنون، التقنية.. الخ)، وفى مقابل ذلك فإنه مما يثير التعجب، أننا نجد أقساما للدراسات القبطية فى عدد كبير من الدول الأجنبية، وقد كانت هذه الفجوة موضوعا لتعليقات من جانب العلماء والآثارين والمؤرخين الأجانب، الذين لا يفهمون الأسباب التى تجعل الجامعات المصرية خالية من كرسى للدراسات القبطية.

■ **الأقباط والسلطة التشريعية:** وإن من الأمور التى لا توصف بأقل من كونها غير لائقة، أن تمثيل الأقباط فى البرلمان ضعيف جدا، مع أن نسبتهم العددية وأصولهم الممتدة إلى زمن ما قبل التاريخ وحبهم لوطنهم وإخلاصهم، كل ذلك يشفع لهم فى حظ أكثر إنصافا، والجدول التالى يبين لنا بعد تمثيل الأقباط الواقعى عن أن يكون تمثيلا نسبيا فضلا عن اتجاهه المطرد إلى التناقص بمرور السنين^(١).

السنة	عدد النواب	عدد النواب الأقباط المنتخبين	عدد النواب الأقباط المعيّنين	نسبة التمثيل
١٩٢٤	٢١٤	١٦	—	٧,٥٪
١٩٢٥	٢١٤	١٥		٧,٥٪
١٩٢٦	٢١٤	١٧		٨,٠٪
١٩٢٩	٢٣٥	٢٣		٩,٨٪
١٩٣١	١٥٠	٤		٢,٦٪
١٩٣٦	٢٣٢	٢٠		٨,٨٪
١٩٣٨	٢٦٤	٦		٢,٣٪
١٩٤٢	٢٦٤	٢٧		١٠,٢٪
١٩٤٥	٢٦٤	١٢		٤,٥٪
١٩٥٠	٣١٩	١٠		٣,٠٪

(١) مصطفى الفقى: المرجع السابق له ص ١٥٠، طارق البشرى: المرجع السابق له ص ٢٢٣ إلى ٢٢٤ وميشيل فراتكو: المرجع السابق له صفحات ٣٥ إلى ٣٧ وكانوبيه (كريستيان) المرجع السابق له ص ١٧٠.

ومنذ ثورة يوليو عام ١٩٥٢ أصبح القبطى يصطدم دائما بعقبة مبطلة فاسدة، وقد أحست اللجنة التى أعدت الدستور بهذا الخط الخطير من شأن الأقباط فى التمثيل النيابى، ونصت الفقرة الثالثة من المادة ٨٧ من الدستور على أن من حق رئيس الجمهورية أن يعين عشرة من النواب من بين ٣٦٠ نائبا فى مجلس - الأمة - الشعب، وقد أعمل رئيس الجمهورية هذا النص، فكان يعين ٥ أو ٦ من الأقباط لسد الفجوة الناجمة عن غياب الأقباط عن عضوية مجلس الشعب، حيث تقف فى سبيل انتخابهم عقبتان: أولاهما ديانتهم والثانية أن القائمة الانتخابية ذاتها لا تحتوى إلا على القليل منهم.

هذا الوضع يمثل حقيقة مفادها الإقلال إلى أدنى حد من شأن الأقباط مقابل تعظيم شأن المسلمين إلى درجة تخل بالتوازن ولا تسمح بتحقيق أية وحدة وطنية، وقد طالب الأقباط مرارا بأن يخصص لهم، كتعويض منصف وعادل، عدد من الدوائر الانتخابية يتناسب مع عددهم، ولكن هذا المطلب لم يلق أذنا مصغية حتى هذا اليوم.

كل هذا يظهر بجلاء أن ممارسة السلطة فى مصر لا تتم على نحو ديمقراطى تام لأن جانبا كبيرا من الشعب تسلب حقوقه المشروعة فى التمثيل ويعانى من الظلم الذى يلقى على عاتقه.

ولقد كان اشتراك عنصرى الأمة فى الهيئات النيابية منذ استقلال البلاد فى مستهل القرن العشرين، اشتراكا لا لبس فيه ولا غموض، وكان تمثيل الأقباط جيدا وموضع فخر وضمانة لوحدة البلاد، وقد حرصت الأحزاب السياسية على هذه المشاركة واستمرارها، ولاسيما حزب الوفد الذى كانت له قاعدة شعبية كبيرة وكان يضم ملايين المصريين دون أى تمييز قائم على أساس الدين.

إلا أن هذا التوازن الجميل قد انقطع بعد الثورة فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢، فمنذ تلك الثورة حتى أيامنا هذه تشهد الحياة البرلمانية على قلة عدد الأقباط الذين حازوا عضوية البرلمان بطريق الانتخاب، وهو ما يتأكد من الجدول التالى^(١).

(١) هذه الإحصاءات وافانا بها الأستاذ ابراهيم فهمى هلال، المحامى والرئيس السابق لجماعة «الأمة القبطية»، ونلفت النظر هنا إلى أن الانتخابات التى أجريت فى الفترة ما بين ١٩٥٧ إلى ١٩٦٨ قد أجريت فى ظل نظام عبدالناصر، وأن الانتخابات فى الفترة ما بين ١٩٧١ إلى ١٩٧٩ أجريت فى ظل نظام السادات، أما الانتخابات فى الفترة ما بين ١٩٨٤ إلى ١٩٩٠ فكانت فى عهد الرئيس مبارك.

التاريخ	عدد النواب	عدد النواب الأقباط المنتخبين	عدد النواب الأقباط المعيّنين	نسبة التمثيل
١٩٥٧/٧/٣	٣٥٠	صفر	صفر	صفر.٪
١٩٦٤/٣/١٠	٣٦٠	٢	٦	٢,٢٪
١٩٦٩/١/٨	٣٤٨	٢	٦	٢,٢٪
١٩٧١/١٠/٢٨	٣٦٠	٣	٦	٢,٥٪
١٩٧٦/١٠/٢٨	٣٧٠	٣	٦	٢,٤٪
١٩٧٩/٦/٧	٣٦٠	٢	٥	١,٩٪
١٩٨٤/٥/٢٧	٤٦٨	٢	٥	١,٤٪
١٩٨٧/٤/٥	٤٥٨	٢	٥	١,٥٪
١٩٩٠/١١/٢٩	٤٥٤	٢	٥	١,٥٪

وقد لاحظت المذكرة المعدة بواسطة المؤتمر المنعقد في بطريركية الأقباط في ١٧ ديسمبر ١٩٧٦ بحضور قداسة البابا شنودة الثالث، والذي ضم الكهنة والمجلس الملي وممثلي الشعب القبطي بالإسكندرية ما يلي:

«ليس من الممكن أن تكون نسبة الأقباط في التمثيل البرلماني عند هذا الحد الأدنى في الفترة التي تلت ثورة يوليو، بل وتكون صفراً في انتخابات ١٩٥٧، في حين أنه قبل هذه الثورة، ومنذ ثورة الاستقلال الخالدة في ١٩١٩، كان إسهام الأقباط مرتفعاً وناجحاً للغاية، وكانت مشاركتهم موضع الاستحسان من جانب الأمة المصرية بأسرها طوال نصف قرن، كما كانت موضع تقدير الأوساط الدولية التي رأت في ذلك حقيقة وحدة عنصرى الأمة، ومن غير الممكن أن يعتبر الوضع الحالي عادياً على أى وجه عندما نعلم أن عدد الأقباط يتجاوز حالياً سبعة ملايين».

الأقباط وحرية الديانة

إن الإيمان الدينى يستتبع العبادة وممارسة الشعائر، ومن مبادئ الإيمان المسيحى العبادة الجماعية ومشاركة المؤمنين فى إقامة الشعائر الدينية كما تلقتها الكنيسة القبطية فى التقليد، ولكن الأقباط يواجهون الكثير من الصعاب والعقبات والتعقيدات فى

سبيل القيام بهذه العبادة، بل هم يتعرضون لهجمات دموية فى الكثير من الأحيان عندما يرغبون فى القيام بالعبادة عن طريق إنشاء الكنائس.

ومن الغنى عن الذكر أن إقامة كنائس جديدة لا يستهدف مطلقا منافسة المساجد، وليس ثمة ميزانية خاصة للكنائس، مثلما هى الحال بالنسبة للمساجد، كما أن الكنائس القبطية لا تتلقى دعما ماليا كالذى تتلقاه المساجد وهى لا تطالب بذلك، وإنما هى تبنى بفضل تبرعات المؤمنين، ويرجع تاريخ إنشاء معظم الكنائس القبطية إلى نصف قرن مضى، وهى لم تعد تستوعب المؤمنين اليوم، ومن هنا نشأت الحاجة إلى إصلاحها وترميمها وبناء كنائس جديدة.

ولا يمكننا أن نغفل ذكر قانون قائم منذ عام ١٩٣٤ فيما يتعلق ببناء الكنائس وسنورد فيما يلى بعض الأحكام الواردة فى هذا القانون الذى يرجع إلى ما يسمى بالخط الهمايونى الصادر عن الحكومة العثمانية عام ١٨٥٦ والذى استعيدت أحكامه فى شكل القرار الوزارى الصادر عام ١٩٣٤ والسارى حتى يومنا هذا، وبموجبه وضعت قيود على بناء أو ترميم الكنائس أو حتى مجرد قاعة بسيطة للصلاة، بل ودورة المياه بالكنيسة، فى الوقت الذى لا يخضع فيه إنشاء المساجد لأى قيد بل ويتمتع دائما بالإعفاء من كل الضرائب^(١).

وتعتبر الإجراءات المتعلقة بالكنائس تعذيبا معنويا حقيقيا للطوائف المسيحية، حيث إن الأمر قد يتطلب انقضاء عشر سنوات أو أكثر حتى يتم إصدار قرار جمهورى بإنشاء كنيسة أو تجديدها.

وكما يشير مراسل صحيفة لوموند الشهير جان بيير بيرونسيل هيجوز^(٢) فإن هذا القانون كان سببا فى عدد كبير من الحوادث، التى كان بعضها دمويا، فى كثير من الحالات والأماكن، وهذا القانون يعد الرمز الأوضح للحالة المهيمنة التى يعيشها المسيحيون المصريون، وقد ورد فى تقرير أعدته لجنة برلمانية لتقصى الحقائق فى عام ١٩٧٢ عن حادثة إحراق كنيسة الخانكة (بضواحي القاهرة)، الاعتراف بأن القرار الوزارى لعام ١٩٣٤ كان سببا فى كثير من الاضطرابات، وطالب التقرير بتنقيحه

(1) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, "La Liberté religieuse dans le Judaïsme, le christianisme et l'Islam", Les éditions du Cerf, Paris, 1981, pp. 210 - 211; PERONCEL - HUGOZ, Lean Pierre, op. cit. supra, p. 150.

(2) المرجع السابق ص ١٥١.

وإعادة النظر فيه^(١)، ولكن هذه التوصية ذهبت سدى، ولا يزال الأقباط مستمرين فى الشكوى فى سلسلة من المذكرات الموجهة إلى الحكومة المصرية.

كما يجب أن نذكر أيضا أن الأفراد المسلمين كثيرا ما يقفون عائقا فى سبيل تنفيذ مبادرات الأقباط الرامية إلى إنشاء كنائس، وذلك ببناء مساجد فى أرض قريبة من الأرض التى تكون مخصصة لبناء كنيسة جديدة، وبذلك فإن بناء الكنيسة يصبح ممنوعا لأنها على مقربة من مسجد، وكذلك تنبغى الإشارة فى هذا المقام إلى أن الشروط الموضوعة للموافقة على إنشاء كنيسة هى شروط جبرية مكرهة، فى حين يعنى إنشاء المساجد من الإزعاجات الإدارية^(٢).

فقبل الحصول على الترخيص ببناء كنيسة، ينبغى تقديم معلومات دقيقة عن كافة النقاط التالية:

- المسافة الفاصلة بين الأرض المزمع البناء عليها والمساجد والمقابر المجاورة.
- وفى حالة ما إذا كانت قطعة الأرض جزءا من أرض فضاء، فهل تقع هذه الأرض الفضاء وسط مناطق سكنية إسلامية أم مسيحية؟
- وإذا كانت قطعة الأرض وسط منطقة سكنية إسلامية، فهل هناك معارضة لبناء الكنيسة من جانب السكان؟
- هل للطائفة التى ترغب فى بناء الكنيسة كنيسة أخرى فى المنطقة؟
- إذا لم يكن كذلك، فما المسافة التى تفصل المنطقة التى نحن بصددتها عن أقرب كنيسة فى المنطقة المجاورة؟
- عدد أعضاء الطائفة فى المنطقة.
- إذا كان المكان المطلوب إقامة كنيسة فيه تابعا لمنطقة من المناطق الخاضعة لإدارات الرى يجب أخذ رأى مفتشى الرى، ونفس الشئ ينطبق إذا كانت الأرض مجاورة لأحد خطوط السكك الحديدية.
- ويتم تحرير محضر بهذه التفاصيل والتحريات، مع تحديد مواضع المحلات القريبة والمسافات الفاصلة بينها وبين الأرض المعنية، ويرسل المحضر إلى وزارة الداخلية.

(١) الأهرام عدد ٢٩ نوفمبر ١٩٧٢، ص ٦.

(2) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad. op. cit., supra, p. 210.

وإذا وافقت السلطات الحكومية فلا بد من صدور قرار من رئيس الجمهورية للترخيص ببناء الكنيسة أو تجديداتها^(١).

وينبغي أن نلاحظ أيضاً أنه يحدث في أكثر الأحيان، في الفترة بين تقديم الطلب وورود إجابة السلطات، أن يبنى بناء إسلامي، سواء أكان ذلك بالصدفة البحتة أم بسعي ماكر من إحدى الجماعات الإسلامية، وذلك على مقربة من الأرض التي يكون الأقباط قد اختاروها، فعندئذ يجب إعادة البدء من جديد في كل شيء، ودون أن تكون ثمة أية ضمانات من عدم تكرار تلك المغامرة الفاشلة^(٢).

فهذه الإجراءات المطولة المعقدة تجعل من الصعب استيفاء كافة الشروط المبينة في القرار، مما يجبر السكان التابعين لطائفة معينة ليست لديها كنيسة، على أن يتخذوا مبادرات من جانبهم، كأن يحولوا الطابق الأرضي لإحدى العمارات إلى مكان سرى للعبادة أو إنشاء كنيسة صغيرة سرّاً على أرض مملوكة لأحد الأقباط، ويتعرضون بذلك إلى عمليات السلب والنهب من جانب المتطرفين الإسلاميين.

ومن الأمثلة الغريبة أن الأمر استلزم صدور قرار جمهوري للسماح بإنشاء دورة مياه في الطابق الأول لكنيسة قبطية إنجيلية في مدينة طهطا بمحافظة سوهاج بصعيد مصر، وإذن بتجديد سقف كنيسة مار جرجس بمدينة منيا القمح^(٣).

ونورد فيما يلي على سبيل المثال بيان الكنائس القبطية التي لا تزال تنتظر صدور قرار جمهوري بالسماح ببنائها: ^(٤).

المنطقة	السنة
المعمورة بالإسكندرية	منذ ١٩٦٤
العامرية بالإسكندرية	منذ ١٩٧١

(١) سميرة بحر، المرجع السابق لها، ص ١٧٢ وأيضاً: BARBULESCO, Luc, op. cit., supra, p. 65 وكذلك 44 - 40 FRANCO Michel, op. cit, supra, pp. وأيضاً: عزيز ميخائيل: المرجع السابق له ص ٨٤ إلى ١٠٧ وكذلك مريت بطرس غالي: مرجع سابق له ص ١٤ إلى ١٦.

(2) PERONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 151.

(٣) الأهالي ٢٣ مارس ١٩٨٩، الجريدة الرسمية العدد ٤٩ ديسمبر ١٩٨٦ حيث نشر هذان القراران الجمهوريان، القرار الجمهوري رقم ١٥٧ لعام ١٩٩١ المؤرخ ٢١ أبريل ١٩٩١ المنشور في... الجريدة الرسمية بتاريخ ٢ مايو ١٩٩١ صفحة ٨٨٩ (جريدة وطني، القاهرة، ٩ يونيو ١٩٩١ الصفحة الأولى).

(4) Fact file, op. cit., supra, p. 22.

كنج مريوط - غرب	منذ ١٩٨٠
الإسكندرية	منذ ١٩٨١
الزقازيق	منذ ١٩٧١
القوصية	منذ ١٩٧١
نصر في مدينة سوهاج	كنيسة مبنية في القرن التاسع عشر أغلقت عام ١٩٧٥ لعدم صدور قرار جمهوري يسمح بإصلاحها وترميمها.
أسيوط	
أبو تيج	كنيسة الأنبا يشوى المبنية في القرن التاسع عشر.
الزقازيق	كنيسة مار جرجس المبنية منذ أكثر من ٥٠ عاما وتحتاج إلى ترميم.
سوهاج	كنيسة الملاك ميخائيل منذ عام ١٩٨١.

ولا يكف الأقباط عن المطالبة بإلغاء استلزام قرارات جمهورية لكل أعمال ترميم الكنائس أو إنشائها، وهذه المطالبات تجد ما يبررها تماما إذا لاحظنا أن أى مواطن مسلم يستطيع دون أية صعوبة الحصول على تصريح بتحويل سرداب منزله إلى مسجد، ويتمتع فضلا عن ذلك بإعفاء ضريبي، وفي مصر يمكن الحصول على تصريح بإقامة ملهى من الملاهى بأسهل مما يستلزمه الأمر لمجرد إصلاح كنيسة وترميمها.

كل هذه العقبات التى تفرض على الأقباط ظلما تتعارض صراحة مع نص المادة ١٨ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان التى تنص على أن لكل شخص الحق فى حرية الفكر والضمير والديانة: وهذا الحق يستتبع حرية تغيير الديانة أو المذهب، وحرية إعلان الديانة أو المذهب، فرديا أو فى جماعة، علانية أو فى الخفاء، بالتعليم والممارسات والعبادة وإقامة الشعائر».

وهكذا نجد أن بناء الكنائس فى مصر لا يخضع، من الناحية النظرية، لأى تشريع، ولكن الواقع العملى يدل على أن وجود الفرمان العثمانى المؤرخ فى ١٨ فبراير ١٨٥٦ فى صورة القرار الوزارى الصادر عام ١٩٣٤ إنما يمثل عقبة تقيد حرية العبادة وإنشاء الكنائس.

فعلى الرغم من أن الفرمان العثمانى المشتق من القانون العثمانى لم يعد له سريان

أو قوة القانون بعد انسلاخ مصر عن الامبراطورية العثمانية، فإنه لا يزال حتى الآن مطبقاً، وفي رأينا أن هذا الفرمان وكذلك القواعد الإدارية المتعلقة بإنشاء الكنائس ليست لها أية قيمة تشريعية أو تنظيمية وهي بذلك خالية من أية قوة جبرية.

الأقباط وحق الملكية

عند توزيع الأراضي الزراعية التي وزعتها الدولة بمقتضى قانون الإصلاح الزراعى الذى وضع قيوداً على الملكية الخاصة، وهو قانون صدر عام ١٩٥٣ بعد الثورة، لم يصدر أى بلاغ رسمى خاص بتوزيع أراضى على عائلات مسيحية، على الرغم من أن تلك العائلات كان لها نصيب فى تلك الأراضى.

لقد كان الغرض المعلن من مصادرة الأراضى هو الوصول إلى توزيع أفضل للثروة الزراعية لصالح الفلاحين الفقراء مسلمين أم مسيحيين، أما الواقع فإن هذه المسيرة الاجتماعية قد أدت إلى إفقار المسيحيين الأغنياء لصالح المسلمين الفقراء، أما المسيحيون الفقراء فظلوا على ما هم عليه من فقر وبؤس، والأكثر من ذلك فإنه عند تخصيص الأراضى الزراعية أعطت الحكومة المصرية أراضى لمسلمين كانت أحوالهم المادية أفضل من مسيحيين لم يعطوا شيئاً.

والأوقاف عبارة عن تخصيصات دينية الطابع يغلب أن يكون مصدرها وصية، تتيح إمكانية صيانة أحد الأديرة والحفاظ عليه أو تمويل أعمال خيرية أو مصروفات تشغيل رجال الدين.

وقد حدث أنه بمقتضى القانون رقم ٢٦٤ لسنة ١٩٦٠ الخاص بتخصيص وتوزيع الأراضى الزراعية، وهو قانون طبق على المؤسسات الدينية القبطية، إذ صودرت أراضى تلك المؤسسات بدعوى باطلة زائفة هي القضاء على مراكز القوى التي كانت تعتمد على الملكيات الواسعة من الأراضى، وكان تطبيق القانون المذكور على المؤسسات الدينية والأديرة أمراً تحكيميا ظالماً للأسباب التالية:

إن البطيريركية القبطية التي رأت أراضيتها تصادر، لم تكن يوماً مركز قوة يعادى نظام الحكم، على مدار التاريخ المصرى كله، وأن ممتلكات البطيريركية لا تشكل أملاً لشخص معين، وأموالها إنما هي فى خدمة الألوف من الأقباط، وتعتبر الأراضى

والمباني والأموال المخصصة لبيوت الله مقدسة موقوفة على الخدمة الدينية وهي تقوم على تبرعات من الخيرين ولا يمكن التصرف فيها خارج نطاق الأغراض التي خصصها لأجلها الواهب.

كما أن قانون توزيع الأراضي الزراعية لم يطبق على الأوقاف الإسلامية مثلما طبق على الأوقاف المسيحية، وكان ذلك لأن الأوقاف الإسلامية اعتبرت من أموال الدولة باعتبارها جميعاً لها نفس أغراض الأوقاف الدينية أي أنها أموال دينية، وفضلاً عن ذلك فإن تطبيق هذا القانون على أوقاف الأقباط وحدهم قد ألحق الضرر بالخدمة المسيحية الدينية كما ألحق الضرر بالمتفعين من تلك الخدمات^(١).

وهكذا لم يصل قرش واحد من ذلك الحين، من إيرادات هذه الأوقاف القبطية التي صادرتها الدولة، إلى مستحقي تلك الإيرادات من الأديرة والكنائس وملاجئ الأيتام القبطية.. الخ، ولكنها ذهبت بدلاً من ذلك إلى الأيتام والفقراء المسلمين والجمعيات الإسلامية.

الأقباط والسلطة القضائية

ألغيت المحاكم الكنسية بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ (الذي بدأ في أول يناير ١٩٥٦) ونقلت اختصاصاتها إلى المحاكم الوطنية، ووفقاً للمذكرة التفسيرية لهذا القانون يمكن أن نستخلص مبررات إصدار هذا القانون فيما يلي (أ) إرساء وتوطيد السيادة التشريعية والقضائية الكاملة للدولة، (ب) إنهاء الفوضى السائدة بسبب تعدد الولايات والاختصاصات القضائية وتراكم الأحكام المتناقضة، (ج) وضع حد لشكاوى المتقاضين من حال هذه المحاكم الكنسية.

(1) WAKIN, Edward, op. cit., supra, p. 51; PErONCEL - HUGOZ, Jean - Pierre, op. cit., supra, p. 151.

وأيضاً: سميرة بحر: المرجع السابق لها ص ١٦١ إلى ١٦٣ ومريت بطرس غالى: المرجع السابق له ص ٢٢ إلى ٢٢

FRANCO, Michel, op. cit., supra, pp. 47 - 48; CANNUYER, Christian, op. cit., supra, p. 169.

وانظر أيضاً مذكرة المجمع المقدس للكنيسة القبطية المقدمة إلى الحكومة المصرية بخصوص القيود على حقوق الأقباط في مجال القانون المدني، القاهرة، فبراير ١٩٧٧، منقولة بالفرنسية في كتاب الديب أبو سهيلة، المرجع السابق له، الصفحتان ٣٢٧ و ٣٢٨.

وهكذا وجد الأقباط أنفسهم وقد أصبح الذين يفصلون في قضاياهم قضية مسلمين، مع أن القانون ينص على حضور قاض واحد على الأقل على علم بالقانون الكنسى للفصل فى المسائل الخاصة بالزواج للأقباط، أما هؤلاء القضاة المسلمون الذين يجهلون التشريع المسيحى فى مسائل الزواج فيفصلون فيها وفقا لمعلوماتهم عن الشرع الإسلامى.

ومن ثم فقد أرسلت الطوائف الدينية المسيحية فى مصر برقية بتاريخ ٢٥ سبتمبر ١٩٥٥ إلى رئيس الجمهورية تطالبه بقاء عاجل ولكن هذه البرقية لم يرد عليها وقتها، وفيما يلى موجز فحواها^(١).

إن السلطات الدينية المسيحية ترى فى القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ تعدياً على الحرية الدينية، فهو يبطأ حقوق الطوائف، ويهدد وجود المسيحية فى مصر بالسماح بالمناورات الاحتياطية فى مسائل الدين، وهو لم يبلغ إلا المحاكم غير الإسلامية، فى حين أن المحاكم الإسلامية لم تلغ إلا شكلاً، فالقضاة المسلمون هم الذين يتولون النظر فى هذه المحاكم والتشريع الإسلامى يطبق بواسطتهم على المسلمين وغير المسلمين.

ولما لم تتلق السلطات الدينية المسيحية أى رد من جانب الحكومة، فقد قررت تنفيذ خطة عمل بمناسبة عيد الميلاد: وذلك بإعلان حداد عام فى كل الكنائس وإغلاقها جميعاً ليلة عيد الميلاد وإغلاق أبواب البطريركية والمطرانيات وكل قاعات الاستقبال ورفض زيارات التهئة^(٢).

وجاء القانون رقم ٢٩ لسنة ١٩٥٥ لتهدئة الحالة ويسمح بإمكانية اللجوء إلى موثقين مفوضين من قبل الطوائف الدينية فى حالات الزواج بين المتضمنين إلى نفس الطائفة والطقس، وعلاوة على ذلك فإنه استوجب أن يكون أحد رجال الدين عضواً فى المحكمة فى إجراءات الطلاق بين الأقباط ولكن ذلك كله لم يطبق ولم ينفذ مطلقاً.

ووفقاً للمادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ فإن تطبيق الشريعة الإسلامية يكون إلزامياً عندما ينتمى الزوجان المسيحيان إلى طائفتين أو ملتين مسيحيتين مختلفتين، كأن يكون أحدهما أرثوذكسياً والآخر كاثوليكياً.

(1) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, op. cit., supra, p. 118.

(2) المرجع السابق ص ١١٨ وكذلك WAKIN, Edward, op. cit., supra, pp. 99-100.

وزيادة على ذلك فإنه وفقا للمادة ٧ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ فإن تغيير الطائفة أو الملة من جانب أحد الطرفين أثناء الخصومة القضائية لا يؤثر على انطباق المادة ٦ إلا إذا كان أثر التغيير لصالح تطبيق شريعة الإسلام، ففي هذه الحالة تطبق مبادئ الشريعة الإسلامية.

ويحدث كثيرا جدا أن يترك شخص دينه بهدف الانتفاع من الإمكانات والحقوق التي تتيحها له ديانته الجديدة أو بسبب التخلص من الالتزام الذي تفرضه عليه ديانته القديمة تجاه والديه وأسرته.

ويذكر قاض بارز ومستشار في مجلس الدولة ما يلي في هذا الصدد^(١):

«إن الذي يمكن أن يثبت بصورة مطلقة أن السواد الأعظم من حالات تغيير الديانة أو المذهب لا يكون بسبب الاقتناع ولكن بهدف التملص من القانون وإلحاق الضرر بالخصم في النزاع - أو للانتفاع بفرصة أو للتخلص من التزام، إن أكثر الذين يتركون ديانتهم، ويعتقون أخرى، يعودون إلى ديانتهم الأصلية ما أن يبلغوا غرضهم، متجاهلين تماما الآثار بالغة الخطورة التي تنتج عن هذا التغيير فيما يتعلق بحالتهم الشخصية وأحوال غيرهم».

وكان هذا هو السبب الذي من أجله طالبت المذكرة المقدمة من المؤتمر المنعقد في ١٧ ديسمبر ١٩٧٦ بحضور البابا شنودة الثالث، وكان يضم المجمع المقدس والمجلس الملي وممثلي الشعب القبطي بالإسكندرية، طالبت المذكرة الحكومة المصرية بإصدار التعديل اللازم للقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ في أقرب وقت، وطالبت صراحة بتطبيق قانون العقد على كافة آثار الزواج بما في ذلك رعاية الأطفال، دون التفات إلى تغيير الديانة أو الطائفة إذا حدث بعد إبرام العقد، وذلك بهدف حماية الأسرة ووضع حد للمحاولات الاحتيالية في مسألة الدين^(٢).

وهنا ينبغي أن نلاحظ أنه في أنشطة محكمة استئناف القاهرة لعام ١٩٧٨ - ١٩٧٩، فإن الدائرة الأولى التي تختص وحدها بنظر النزاعات المتعلقة بمسائل الزواج لم يكن بها مستشار قبطي واحد^(٣).

(١) حلمي بطرس: قانون الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين، مطابع نهضة مصر، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٦٢.

(2) ALDEEB ABU - SAHLIEH, Sami Awad, op. cit., supra, p. 345 - 349.

(٣) مريت بطرس غالى، المرجع السابق له ص ١٣.

الدساتير المصرية والمفهوم السياسي الإسلامى

لا يزال عدد من الدول ذات الشعوب التى تعتنق الإسلام فى أغلبها، يؤكد فى قوانين تلك الدول ودساتيرها التصاقها بمبادئ الإسلام وارتباطها بشريعته، وهذه هى الحال مثلاً بالنسبة للمغرب وموريتانيا والجزائر والسودان واليمن وإيران والباكستان وأيضاً جميع الدول العربية تقريباً.

وأما فى مصر، فإن المادة ١٤٩ من دستور عام ١٩٢٣ تنص على أن «الإسلام دين الدولة»، وقد نسجت جميع الدساتير التالية لذلك الدستور على منوال تلك المادة، فنجدها فى صورة المادة ١٣٨ من دستور عام ١٩٦٤^(١)، أما الدستور المصرى الوحيد الذى لم يذكر به أن الإسلام دين الدولة فكان ذلك الصادر فى ٥ مارس ١٩٥٨ الذى أصدر إبان الوحدة بين مصر وسوريا^(٢) وكان هذا الحذف راجعاً إلى أن الدستور السورى لا يذكر أن الإسلام دين الدولة، ولا ينص إلا على أن ديانة رئيس الجمهورية السورية هى الإسلام^(٣).

وفى المقابل أدخلت المادة ٦ من الدستور المصرى لعام ١٩٧١ جديداً على أن التشريع الإسلامى (المنبثق من القرآن والسنة) مصدر أساسى للتشريع، مما أثار الشعوب العربية المجاورة لمصر، فطالبت هى الأخرى بتطبيق القانون الإسلامى وبالتالي أسلمة المجتمع^(٤).

ومع ذلك فإنه يجدر أن نذكر أن مصطلح «الشريعة» كان قد استخدم بواسطة المشرع المصرى فى المادة ٧ من القانون الجنائى لعام ١٩٣٧ حيث ذكر «بغير إخلال بالحقوق الشخصية المنصوص عليها فى الشريعة». وبالإضافة إلى ذلك فإن المادة الأولى من القانون المدنى المصرى لعام ١٩٤٨ تدعو القاضى إلى سد ما قد يكون من ثغرات فى القانون باتباع المبادئ التى جاءت بها شريعة الإسلام^(٥).

(١) محمد سعيد العشماوى: أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص ١٥.
(2) CHABRY, Laurent, et CHABRY, Annie, Politique et minorités au Proche - Orient, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1987, 302.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٧.

(٣) محمد سعيد العشماوى، المرجع السابق له، ص ١٥.

(٤) محمد سعيد العشماوى: الإسلام السياسى، الناشر دار سينا، القاهرة ١٩٨٧ ص ١٧٩.

(5) DAVID, René et JAUFFRET- SPINOSI, Camille, les grands systèmes de droit contemporains, Précis Dalloz, 9e éd., Paris, 1988, p. 531, no 431.

وفى ٣٠ أبريل ١٩٨٠ أقر البرلمان المصرى تعديلا دستوريا هاما ينص فى المادة الثانية على أن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة ستكون من ذلك الحين هى «المصدر الأساسى للتشريع» وذلك بدلا من أن تكون «مصدرا أساسيا للتشريع»، كما كان منصوبا عليه فى دستور عام ١٩٧١^(١).

وكان الرئيس السادات هو الذى اقترح هذا التعديل عند انتهاء إجراءات طويلة لإعداد التعديل، استمع خلالها إلى ضغوط الإخوان المسلمين ومختلف الجماعات المتطرفة الإسلامية وكذلك ضغوط المملكة العربية السعودية، وكانت فى مقدمة ممولى النظام المصرى بالمساعدات^(٢)، وتمت الموافقة على هذا التعديل الدستورى فى الاستفتاء الذى أجرى فى ٢٢ مايو ١٩٨٠.

ومع ذلك فإن المادة، (٣) من الدستور المصرى لعام ١٩٢٣، تنص على أن «جميع المصريين سواء أمام القانون ويتمتعون بالمساواة فى الحقوق الثقافية والسياسية وهم على قدم المساواة خاضعون للتكليفات والواجبات العامة دون أى تمييز قائم على الجنس أو اللغة أو العقيدة». وهذا النص أخذ به فى دستور عام ١٩٣٠ (المادة ٣)، ودستور عام ١٩٥٦ (المادة ٣١)، ودستور ١٩٦٤ (المادة ٢٤) ودستور ١٩٧١ (المادة ٤٠، والمادة ٤٦ المعدلة عام ١٩٨٠)، وهذه الدساتير تشبه الإعلانات السياحية ونادرا ما تعكس الحقيقة، ولكن من المحقق أن كثيرا من المسلمين الذين يتبعون تأييد التسامح والسلام والعدل والمساواة والتوافق والوئام من جانب الإسلام المصرى، يرفضون هذا التطور وأوجه عدم المساواة فى الحياة اليومية، ولا يتوقف أبدا ذكر بادرات التضامن بينهم وبين المسيحيين فى مواجهة التعديات التى يعانيتها الأقباط^(٣).

ويمكن بوجه عام أن نقول أن جميع الدول الإسلامية، بما فيها مصر، تعترف بمبدأ حرية الديانة الدستورى، وتعلن الدساتير المختلفة هذا المبدأ فى صور شتى: كحرية الضمير^(٤) وحرية الضمير والعبادة^(٥) وحرية الاعتقاد واحترام كافة الأديان^(٦)

(١) محمد سعيد العشماوى: أصول الشريعة، مرجع سابق له، ص ١٨٣.

(٢) جيهان السادات: SADATE, Jéhane, Une femme d'Egypte. Coll. Livre de poche, Paris, 1990, PP. 612, 613: CHABRY, Laurent et CHABRY, annie. op. cit., supra, p. 303.

(3) CANNUER, christian, les Copts, op. cit., supra, pp. 168 - 169.

(٤) الجزائر (مادة ٥٣)، البحرين (مادة ٢٢)، مصر (مادة ٤٦)، العراق (مادة ٢٥)، الكويت (مادة ٣٥).

(٥) تونس (مادة ٥).

(٦) سوريا (مادة ٣٥).

وحرية الدين بما يتفق مع العادات وفي حدود النظام العام^(١) وحرية العبادة للأديان المعترف بها^(٢)، أما في لبنان فإن كامل هيكل «الميثاق الوطني» لعام ١٩٤٥ كان قائما على هذه المبادئ المتعلقة بالحرريات المتنوعة^(٣)، وسوف نركز الكلام هنا على الدستور المصري.

فقد نص أول دستور مصري، صادر عام ١٩٢٣، على ما يلي في مادته الثانية عشرة «حرية المعتقد مطلقة»، وضمن في مادته الثالثة عشرة حرية العبادة «وفقا للأعراف في مصر وبشرط ألا تتعارض مع النظام وحسن الآداب».

وقد أخذ بهذه النصوص في دستور ١٩٣٠ (المادتان ١٢ و ١٣) ودستوري ١٩٥٦ المادة ٤٣ و ١٩٦٤ (المادة ٣٤) حيث ضم الدستوران الأخيران هاتين المادتين في مادة واحدة ولم يتضمن دستور ١٩٥٨ حرية الديانة والعبادة ولكنه نص على ضمانات الحريات العامة في حدود القانون (المادة ١٠) أما دستور عام ١٩٧١ المعمول به حاليا فينص في مادته ٤٦ المعدلة وبلا تحفظ أو قيد على أن «تضمن الدولة حرية العقيدة وحرية العبادة».

وثمة تناقض أساسي قام فيما بين هذه المواد المختلفة من الدستور المصري لعام ١٩٧١ (مع تعديلاته عام ١٩٨٠)، ذلك بأن النص على أن الإسلام هو دين الدولة وأن الشريعة هي المصدر الأساسي للتشريع يتعارض صراحة مع المادة التي تقرر أن الدولة تضمن حرية العقيدة وحرية العبادة وأيضا مع المادة التي تضمن أن المصريين جميعا سواسية أمام القانون.

وفي الواقع، على وجه التحديد، ماذا بشأن ممارسة العبادة وحضور رجال الدين الذين يقيمون شعائرها؟ بل ما هو الأساس القانوني للمؤسسات الكنسية وما هو مدى توصل الطائفة القبطية إلى استخدام وسائل الإعلام؟ هذه الأسئلة كلها هي التي تسمح بتحديد دقيق للأبعاد الملموسة للتعبير الديني، إن من الحق أن حرية العبادة معترف بها في مصر دستوريا، ولكن الواقع العملي يشهد بأن من العسير بناء

(١) الإمارات العربية المتحدة (مادة ٣٢) والأردن (مادة ١٤).

(٢) إيران (مادة ٣)، المغرب (مادة ٦) والسودان (المادتان ١٦ و ٤٧).

(3) BORRMANS, R.P. Mauric, "La liberté religieuse dans les pays de l' Islam", dans la liberté religieuse dans le monde, Editions universitaires, Belgique, 1991, p 621.

الكنائس بالنظر إلى الصعوبات الإدارية التى توضع فى سبيل الحصول على التراخيص اللازمة^(١).

ونذكر على سبيل المثال^(٢) قرارا جمهوريا صدر يسمح للكنيسة القبطية فى بلدة «ميت برة» الكائنة بمركز قويسنا بمحافظة المنوفية بإصلاح دورة المياه الملحقة بها، إن الحريات الفردية أو الطائفية فى هذا المجال محدودة للغاية ولا سيما فيما يتعلق بالوصول إلى وسائل الإعلام والإذاعة والتلفزيون^(٣).

وفى مصر، يحق لإدارة المدارس المسيحية، مثل مدارس الآباء اليسوعيين (الجزويت) والفريير (رهبان المدارس المسيحية) أن يزودوا التلاميذ المسيحيين بتلك المدارس بالتعليم الدينى المسيحى (فى بعض الأحيان يكون ذلك التعليم قائما مباشرة على المنهج الرسمى للتعليم عربيا أو انجليزيا)، كما يجب عليهم تعليم الديانة الإسلامية للتلاميذ المسلمين على أيدي معلمين مسلمين، أما الأهم من ذلك، فإن تعليم اللغة العربية والأدب العربى مقصور على المعلمين المسلمين حتى فى قطاع التعليم الخاص^(٤)، ومن المعترف به بصفة عامة أن التلاميذ المسيحيين يحضرون دروسا عن الإسلام (أحيانا تكون ملحقة بدروس التعليم المدنى) وعليهم أن يستذكروا محتواها الذى سيتمحنون فيه (ويمكن أن يكون يوم الامتحان موافقا ليوم الأحد ويوم عيد القيامة أيضا^(٥)).

وبالإضافة إلى ذلك فينبغى أن نعلم أن كتب التعليم الإسلامى التى تعدها وتنشرها وزارة التربية والتعليم تلتزم بمحتوى القرآن والسنة، وهو محتوى (يتحدث عن المسيح على أنه عيسى النبى)، هنالك يجد التلميذ المسيحى نفسه متأرجحا بسبب التناقض بين التعليم الدينى المسيحى الذى يتعلمه فى كنيسة ولدى أسرته، وما يعرض عليه فى المدرسة من تصوير ونقد لإيمانه المسيحى من جانب الإسلام الرسمى عن طريق الكتب المدرسية التى يجب عليه استذكارها^(١)، وبالإضافة إلى ذلك فإن

(١) المرجع السابق ص ٢٦٢.

(٢) أنطون سيدهم: القرار الجمهورى رقم ١٥٧ لسنة ١٩٩١، مقالة فى جريدة وطنى (الأسبوعية القبطية) طبعة ٩ يونيو ١٩٩١، القاهرة ص ١ حيث يشير الكاتب إلى أن القرار قد نشر فى العدد رقم ١٨ من الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) الصادر فى مايو ١٩٩١ ص ٨٨٩.

(3) BORRMANS, R.P. Maurice, op. cit., supra, p. 262.

(٥) المرجع السابق ص ٢٦٤.

(٤) المرجع السابق ص ٢٦٣.

(٥) المرجع السابق ص ٢٦٤.

الكنيسة القبطية لا تجد لديها دائماً ما يضمن أن الكتب تتماشى مع الإيمان المسيحي أو أن المعلمين الذين تختارهم الدولة لتدريس الدين المسيحي يعدون شهوداً صالحين للمسيحية وناقلين أمناء لتعاليمها^(١).

كما أنه وفقاً لنص وروح الدساتير المصرية التي ذكرناها فإن حرية الضمائر الفردية تظل مكفولة على صعيد التعبير الفردي ولا تغير على الإطلاق النظام المستقر والانتماء الطائفي، ومع ذلك فإنه ينبغي أن نذكر هنا بأن الانتماء الطائفي أو الديني مسجل بوضوح في بطاقات الهوية الشخصية أو العائلية.

ومن المؤكد أيضاً أن إعاقاة الاختلاف في الدين تظل قائمة في كل شيء، صراحة أو ضمناً:

فالمسلمة لا يمكنها الزواج من غير مسلم، وليس ثمة علاقة توارث بين المسلمين وغيرهم (المادة ٦ من القانون الصادر عام ١٩٤٣)^(٢).

أما فيما يختص بالآية القرآنية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٣)، فإن هذا المبدأ القرآني لا يجري إعماله إلا بمعنى وحيد: لا يكره أحد على اعتناق الإسلام، ولكن مع ذلك لا يسمح لأحد بترك الإسلام الذي يعرف بأنه أفضل الأديان^(٤) لأنه لو سمح بذلك لكان تجاوزاً لما أمر به الله ونقضاً لما أجمعت عليه أمة الإسلام^(٥).

وينبغي ألا ننسى أن جريمة الردة تعتبر من أكبر الكبائر والذنوب التي تعاقب عليها «حدود الله» في القرآن ذاته بأقصى العقوبات، وأبلغ دليل على هذا مسألة سلمان رشدي التي حدثت مؤخراً (بسبب روايته المسماة آيات شيطانية)^(٦).

(١) المرجع السابق ص ٢٦٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٨ الهامشان ١٨ و ١٩ وأيضاً: WAEL, Henri de, Le droit musulman, La documentation française, paris, 1989, pp. 84- 85.

(٣) ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (القرآن: سورة البقرة الآية ٢٥٦).

(٤) «كتبت خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» (آل عمران: ١١٠) «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» (المائدة: ٣).

(٥) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، صفحات ٢٤٩ إلى ٢٥١.

(6) BORRMANS, R.P. Maurice, op. cit., supra, p. 265.

وأيضاً: توفيق على وهبه: الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية، جدة عكاظ، ١٩٨٠ الصفحات ١٤١ إلى ١٤٧.

إن الموت الفعلى الجسدى، أو الموت المدنى على الأقل، هو إذن الخطر الذى يهدد كل من تسول له نفسه ترك الإسلام واعتناق دين آخر^(١).

هذه، إذن، هى الحقيقة، وهذا هو الواقع، ولو شهد بعض المسلمين، على نحو شخصى تماما، لصالح قدر أكبر من الحرية الدينية فى هذا المجال^(٢)، ويجب إذن الاعتراف بأن حرية التحول إلى ديانة غير الإسلام تظل قانونيا وعمليا غير ممكنة، ومن ثم فإن التحولات إلى المسيحية لا يمكن أن تجرى إلا فى الخفاء وسرا^(٣).

الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان

عقد المجلس الإسلامى الأوروبى، الذى أنشئ فى لندن عام ١٩٧٣ والمفوض من قبل عدة منظمات إسلامية مزودة بأرصدة باكستانية وسعودية وليبية الخ^(٤)، جلسة فى باريس فى ١٩ سبتمبر ١٩٨١ بمقر اليونسكو، وأعلن المدير العام للمجلس الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان وقام بنشره.

وهذا المستند الذى يضم ٢٣ نقطة يتضمن نواحي فلسفية وأخلاقية ودينية وقانونية، وهو أساسا يرمى إلى إثبات إسهام الإسلام فى حماية حقوق الإنسان^(٥)، ولكن هذا الإعلان الإسلامى لا يشكل ميثاقا دوليا يجب تطبيقه على الصعيد العالمى بعد تصديق الدول عليه^(٦)، فالأمر إذن لا يتعلق بإعلان بالمعنى القانونى للفظه من حيث تأكيد هذه الحقوق بواسطة سلطة ذات اختصاص ومنشئة له، والبيان الوارد فى

(1) BORRMANS, R.P. Maurice, op. cit., supra, p. 265, Waél, Henri de, op. cit., supra, p. 85.

(2) TALBI, Mohammed, "La liberté religieuse, droit de l'homme ou vacation de l'homme", in Conscience et liberté, no 36, 2e sem. 1988, pp. 21- 34.

(3) ENNAYFAR, Hmida, "De la riddah (apostasie) á la foi, ou de la conscience du paradoxe", in conscience et liberté", no 35, le sem., 1988, pp 27- 37, BORRMANS, R.P., Maurice, op. cit., supra, pp. 265, 269 no 27.

(4) Peroncel-HUGOZ, Jean-Pierre, op. cit., supra, p. 95.

(5) COLLIARD, Claude- Albert, Institutions des relations internationales, Précis Dalloz, 8e édition, Paris, 1985, P. 364, no 347.

(٦) المرجع السابق.

هذا الإعلان لا ينبثق عن سلطة سياسية أو تشريعية وإنما يصدر عن ضرورة أدبية أخلاقية^(١).

وتأتى أهمية هذا الإعلان، التى تتسم بكونها أخلاقية أدبية أكثر من كونها سياسية أو قانونية، تتمثل فى استعادة اهتمام إسلامى محض والتفكير فى مشكلة حقوق الإنسان فى ضوء مفاهيم إسلامية أيضا^(٢).

وجاء فى التمهيد لهذا الإعلان ما يلى:

«إن اقتناعنا يتمثل فى أن الذكاء الإنسانى غير قادر على الهدى إلى أفضل السبل التى تكفل خدمة الحياة، دون أن يكون الله مرشدا له، ودون أن يكفل له الوحي (...). وإذا ننطلق من ارتباطنا بالتحقيق النهائى للرسالة التى عهد بها إلينا لتبليغ الأمانة - وهى مسئولية عهد الإسلام بها إلينا - ومن حماسنا للارتقاء بالحياة الإنسانية إلى ما هو أفضل» (النص الأصيل بالعربية).

وقد ذكر كاتب مسلم^(٣) فى موضوع حقوق الإنسان أن «هذه المبادئ المذكورة تصدر طبيعيا عن الإسلام»، ووفقا لما ذكره هذا المؤلف «لا يمكن لإنسان أن ينكر التأثير الذى مارسه الإسلام على الغرب عن طريق الأندلس والحروب الصليبية، فى حين أن المبادئ التى لم ترد فى الإسلام فإنما هى شعارات جوفاء فارغة لا جدوى منها ولا تمثل أهمية لكرامة الإنسان».

وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا المؤلف نفسه يطرح مسألة مفادها أنه لا يمكن المقارنة بين القانون الوضعى والإسلام، ذلك أن «الوحي من صنع الله العليم الخبير، فى حين أن القانون الوضعى ينبثق من فكر البشر الذى قد يميل بذكره إلى جانب أو آخر، والمرء قد يحكم على شىء اليوم بما يوافق هواه ومصلحته ثم يحكم حكما آخر غدا، فيجعل من نفس الشىء باطلا فاسدا، ثم يستشهد بآية قرآنية نصها: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

(1) SINACEUR, M.a., "Déclaration islamique universelle des droits de l'homme", in Droits de l'homme, droits des peuples, P.U.F., paris, 1982, P. 221.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٦.

(٣) محمد حمد حاضر: «الإسلام وحقوق الإنسان»، الناشر مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠ ص ١٢.

(الأنعام ١٥٣) (١)، ويكتب مؤلف مسلم آخر قائلاً (٢) «إن المبادئ التى لم تكف عن وعظ الناس بها يعاد تصديرها إلينا كما لو كان الأمر يتعلق باختراع بشرى لم نكن نعرفه ولم نعشه... وليس هذا بغريب، إن ظهور هذه المبادئ عقب الثورة الفرنسية كان أمراً جديداً فى الغرب... أليست الكعكة فى نظر اليتيم إذا رآها فى يده عجباً؟ إن الحقيقة هى أن الإسلام كان أول من أرسى دعائم مبادئ حقوق الإنسان فى أفضل صورة وفى أوسع مدى».

من هاتين المقولتين نستطيع أن نستنبط أن حقوق الإنسان فى نظر الإسلام محددة من قبل الله الذى له وحده السيادة والتشريع وهى لا يمكن أن تكون من صنع الإنسان. إن النص الإسلامى تصغير للإعلان العالمى لحقوق الإنسان من حيث إن كل الحقوق المعلنة فيه لا تسرى إلا بتحفظ مفاده أن تكون متفقة مع الشريعة (٣) وبالإضافة إلى ذلك فإن رئيس القسم العربى الإسلامى فى المعهد السويسرى للقانون المقارن (٤) قد أوضح اختلافات بين الترجمتين الفرنسية والانجليزية والنص العربى الذى يبين الإعلان الإسلامى.

وكما أوضح هذا الباحث، فقد حدث تجاهل للأسباب التى حدث بمؤلفى هذا الإعلان إلى نشر طبعة عربية وأخرى باللغة الفرنسية وثالثة بالانجليزية، وقد يفهم الخباء من ذلك أن الطبعتين الفرنسية والانجليزية هما طبعتان موهتان زائفتان تهدفان إلى خداع رأى العام الأوروبى والتغريب باليونسكو لضمان مديرتها العام، وجميع الافتراضات محتملة فى هذا الصدد ما دام مؤلفو هذا الإعلان لم يعطوا تفسيرات حقيقية وكافية لنيتهم الحقيقية، ذلك أن الأعمال التحضيرية لهذا الإعلان ظلت سرية لا يمكن الاطلاع عليها.

ولنذكر هنا بعض الحالات لمقارنة طبعتى الإعلان الإسلامى، فالمادة ١١ تنص على:

(١) المرجع السابق ص ١٢ وأيضاً: ALDEEB ABU-SAHLIEH Sami Awad, "Les droits de l'homme: entre le pécularisme et l'universalisme, cas de l'Islam" محاضرة أقيمت فى المعهد

السويسرى للقانون المقارن بلوزان فى ٦ يونيو ١٩٨٤.

(٢) محمد الغزالي: حقوق الإنسان، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥ صفحتا ٦، ٧.

(٣) PERONCEL- HUGOZ, Jean-pierre, op. cit., supra, p. 95.

(٤) المرجع السابق ص ٩٥ وكذا: سامى عوض أبو سهيلة المرجع السابق له ص ١ إلى ص ٢٠.

«مع عدم الإخلال بالشريعة (المقصود الشريعة الإسلامية) فإن لكل فرد في المجتمع (الأمة) الحق في ممارسة الوظيفة العامة» هذا ما يبينه المستند الذي بالغة الفرنسية، أما النص العربي فيجرب هكذا «دون تمييز قائم على الجنس أو الطبقة» ولكنه لا يضيف «أم قائم على النوع (ذكر أو أنثى) أو الدين»، ذلك أن الشريعة تقيم تفرقة، في مسألة السلطة أساسا، بين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم^(١).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن المادة ١٩ (١) من النص الفرنسي تذكر «لكل شخص الحق في الزواج وتأسيس أسرة وتربية أولاد وفقا لديانته وتقاليد وثقافته ولكل من الزوجين هذه الحقوق والامتيازات ويخضع للالتزامات المنصوص عليها في الشريعة (الإسلامية)» أما النص العربي المناظر فهو أطول كثيرا وهو يجرب هكذا «إن الزواج في إطاره الإسلامي، هو حق معترف به لكل كائن بشري» وهو ينص على أن «على الأب ضمان تربية وتعليم أبنائه... دينيا وفقا للمعتقد والقانون الديني الخاص به» ويعقب ذلك أنه وفقا لشريعة الإسلام فإن للمسلم أن يتزوج امرأة غير مسلمة كتابية (أو موحدة بالله) ولكن لا يجوز للمسلمة أن تتزوج غير المسلم^(٢).

والفقرة الأولى من المادة ١٢ من الطبعة الفرنسية تصرح بأن «لكل شخص حق التعبير عن أفكاره ومعتقداته ما دام ذلك في حدود ما نصت عليه الشريعة (الإسلامية)...» أما النص العربي المقابل فنجد به ما يلي «لكل شخص حق التفكير والإيمان ومن ثم التعبير عما يفكر أو يؤمن به دون أن يكون لأحد التدخل أو المنع من ذلك ما دام في الحدود العامة التي فرضتها الشريعة الإسلامية في هذا الشأن». وهذا النص يرمى صراحة إلى منع الردة التي لا تسمح بها الشريعة الإسلامية^(٣).

وكان الإمام الأكبر الأسبق لمصر، شيخ الأزهر عبد الحليم محمود، الذي تخرج من السوربون، قد أعلن في عام ١٩٧٨، قبل وفاته بعام واحد، أن حقوق الإنسان من اختراع البشر، أما تعاليم الإسلام فهي من أصل إلهي وبذلك لها الأولوية والتقدم^(٤).

(1) PERONCEL- HUGOZ, Jean-pierre, op. cit., supra, p. 95.

(2) Waél, Heni de, op. cit., supra, p. 85.

(3) المرجع السابق ص ٨٥ وأيضا المرجع السابق لـ PERONCEL-HUGOZ, Jean-pierre, p.pp.

(4) PERONCEL- HUGOZ, Jean-pierre, op. cit., supra, p. 97.

رأينا عبر صفحات هذا الكتاب أن الأقباط أخضعوا منذ الفتح العربى لمصر لوضع كونهم ذميين، وهذا الوضع الذى وجدوا فيه منذ أربعة عشر قرنا إنما هو وضع إخضاع أكثر من كونه وضع حماية، وقد خلق هذا لدى الأقباط خليطا من الحكمة والتعقل والقلق والخوف وعدم التأكد، وكل هذا مفهوم تماما وله ما يبرره، وهذا القلق القبطى يتمشى مع استسلامهم واستكانتهم أمام التحقير والإذلال فى العصور السابقة ومع وضع نصف المواطنة الذى يعيشونه اليوم وهم يمثلون حالة تغريب شعب واستلابه بالكامل.

إن غالبية دول العالم المعاصر، وبصفة أخص القوى العظمى التى أدركت أعظم أوجه التقدم فى مجالات الأخلاق المتحضرة والتى بلغت أوج الرقى فى كل مناحى الأنشطة الاجتماعية قد فصلت الدين عن دساتيرها، واعترف الفقه القانونى الحديث بأن الدين لله والوطن للجميع، أما العدد الضئيل من الدول التى لا تزال تقيم السلطة عندها على الدين فهى دول متخلفة تعيش بعقلية القرون الماضية.

وقد استطعنا أن نثبت أن مصر تؤكد فى قوانينها وفى مختلف دساتيرها، ولا سيما فى دستور عام ١٩٧١ المعدل عام ١٩٨٠، ارتباطها بمبادئ الإسلام التى أصبحت المصدر الأول للتشريع، وأن مجرد ذكر الإسلام فى الدستور يعنى، لكل الأغراض العملية، أن جميع المصريين مسلمون، ويتبع ذلك أحد أمرين: إما أن يكون وجود ملايين من الأقباط فى مصر أمرا منقيا وموضع الإنكار، أو أن هؤلاء يجب أن يعتبروا أجنبيا فى وطنهم.

وقد استطاع عالم الشريعة المصرى على عبد الرازق، الذى كان قاضيا أمام المحاكم الإسلامية والذى درس على الأخص القرآن أكثر مما درسه نقاده، أن يثبت أن النظرة الضيقة المجمع عليها لدى الخلفاء الأربعة الأولين بعد وفاة النبى محمد، والتى بين السلطة والدين لم تكن فى واقع الأمر مما ألزم به القرآن بل إن لفظة السياسة لم ترد مطلقا فى كتاب التنزيل.

ومن الواضح أننا لا نرمى إلى اقتراح قطع كافة العلاقات بين الإسلام (بالمعنى الذى يستفاد من لفظة الكنيسة فى المفهوم الأوروبى) والدولة، فهى علائق تشكل إحدى الخصائص المميزة للمجتمع الإسلامى، ولكن يجب وفقا لما نراه أن يترك كل منهما فى مجاله الخاص مع تفجير الإطار المحكم الذى وضع فيه كل من الدين

والدولة معا منذ قرون عدة، وذلك لكي لا ينتهى الأمر بهما إلى أن يخنق أحدهما الآخر.

ويذكر الشيخ على عبد الرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»^(١)، الذى صدر فى مصر عام ١٩٢٥ فى عهد الملك فؤاد، وهو كتاب يمكن أن نعتبره أول عمل حديث من أعمال النقد التاريخى الإسلامى، ما يلى:

«إن سلطة النبى على المؤمنين كانت سلطة الرسول، دون أن يكون ثمة شىء مشترك بينهما وبين السلطة الزمنية، ولم يكن هنالك ثمة حكومة أو دولة أو تطلع سياسى، ولا ذلك الطموح الذى يكون لدى الملوك والأمراء، وأن جميع القواعد التى رسمها الإسلام والالتزامات التى فرضها النبى لم يكن بها أى شىء مشترك مطلقا مع طرق الحكم السياسى والتنظيم المدنى للدولة، وإن كل ذلك مجتمعا لا يصل إلى أن يكون بحيث يشكل جانبا ضعيفا من مبادئ السياسة والتشريع التى لا غنى عنها لحكومة مدنية».

ويتابع ذلك المؤلف قائلا: «ولا ينبغي أن نقلق بشأن وقائع معينة بدت فى حياة النبى وكأنها من أعمال الحكم، بل ينبغي أن ننظر إليها ببساطة على أنها وسائط اضطر إلى اللجوء إليها لتأكيد الدين»^(٢).

وقد أثارت هذه الأقوال، بالطبع، الإسلاميين المتشددى الذين اتهموا الشيخ على عبد الرازق بالكفر، وقالوا بأن كتابه مضاد لمبادئ الإسلام، وقد منع هذا الكتاب وحرّم تداوله.

ألم يعرف الإسلام بأنه «خير دين» (آل عمران ١١٠) أوليست «الأمة» أفضل مجتمع أخرج للناس؟ إن فقهاء الإسلام، انطلاقا من المبدأ الذى وصفناه والذى يجعل له سموا على سائر الأديان، قد حقروا من شأن الديانة المسيحية ووصفها بعضهم بالكفر والدعوة إلى عدم الإيمان، زاعمين أن الكتاب المقدس قد حرف وزيف وأن الإنجيل الحقيقى لعيسى (يسوع المسيح) قد اختفى.

ولا يفتأ المسلمون يؤكدون أن الإسلام دين سلام وحرية وتسامح وأخوة، ولكننا

(١) الشيخ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، الدار الناشرة: دار مكتبة الحياة، بيروت مع تعليقات الدكتور محمد حقى، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية انظر: BERCHER, Léon, La Revue des

Etudes Islamiques, en 1933-1934.

(2) PERONCEL-HUGOZ, Jean- (ierre, op. cit., supra, pp 321-232.

قد أثبتنا أنه منذ أن طبقت مبادئ الفقه الإسلامى توقف احترام إعلان حقوق الإنسان فيما يتعلق بالأقليات الدينية وكذلك بوجه عام فيما يختص بالحرية الدينية، وما القول فى كل الانتهاكات الصريحة لحقوق الإنسان بالنسبة للأقليات فى المجالات السياسية والمدنية والدينية، وهى تعديات ارتكبت فى ضوء الدستور المصرى المصطبغ بصبغة إسلامية وكل القوانين التى مثل القانون المسمى «بالخط الهمايونى» المتعلق ببناء الكنائس وإصلاحها وتجديدها.

إن مصر، حتى اليوم، لم تصدق على البروتوكول الإضافى للحقوق المدنية والسياسية الذى يسمح للجنة حقوق الإنسان بفحص شكاوى الأشخاص الذين يدعون بأنهم من ضحايا تعديات على حقوق الإنسان المتضمنة فى الميثاق، إن التصديق على البروتوكول الإضافى سيكون شاهداً مثبتاً لاحترام مصر لحقوق الإنسان على المستوى الدولى.

وقد أثبتنا أن الأقباط يعيشون فى حالة نفسية من الخوف والإحباط منذ الفتح العربى الذى وقع منذ أربعة عشر قرناً، باستثناء فترة أسرة محمد على (١٨٠٤ - ١٩٥٢) ولا سيما فى السنوات ما بين ١٩٢٢ و ١٩٥٢ عندما كان حزب الوفد الوطنى (وهو حزب علمانى) يتولى أحيانا السلطة.

إن قائمة نواحي التفرقة والتمييز والخط من قدر الأقباط، لهى قائمة طويلة يعانون منها لأنهم قد أنزلوا بصفة منتظمة إلى مرتبة المواطنين من الدرجة الثانية، وربما كانت الروح القبطية تستمد ذلك النوع من الحزن والخوف والكرب الدائم، وهى روح عرفت بها، من كل ما تقدم ذكره.

ألم تطرق الأسماع من جديد فى شوارع القاهرة وشوارع مدن الصعيد تلك الصيحات البشعة المقيمة التى عادت فبعثت وانطلقت آتية من ماض حسبناه قد اندثر: «غداً عيدنا وسيكون النصرارى كلابنا».

أو ليس من بين الأهداف البعيدة لنظم الحكم المصرية التى تعاقبت واحداً بعد الآخر، باستثناء الفترة من ١٨٠٤ إلى ١٩٥٢، أسلمة الأقباط وإدماجهم تدريجياً، لالانتهاء من أمر هذه الأقلية المزعجة لنظم الحكم المصرية، هذه الأقلية التى تحاول أن ترفع صوتها للمطالبة باحترام حقوق الإنسان؟ إن خلق مناخ من الخوف واليأس سيدفع بهذه الأقلية إلى اعتناق الإسلام أو الهجرة وفى كلتا الحالتين فإن أنظمة الحكم

المصرية ستتخلص من إزعاجها، إن جريمة الإبادة العنصرية لشعب ما لا تتخذ بالضرورة شكل المذبحة والقتل، وإنما يمكن أن تتمثل في الإدماج مع الأغلبية حتى تختفى ككيان وهوية، ألم يقارن الأستاذ جاك إيلول وضع الأقباط في مصر بوضع الملونين والسود في جنوب أفريقيا وألم يصف وضعهم بأنه أسوأ وأكثر إثارة للرعب من الأبارتهايد (التفرقة العنصرية في جنوب أفريقيا) عشر مرات؟^(١).

لقد شهد العامان الأخيران تغيرا في وجه العالم ولكن ما الذي سيحدث للعالم الإسلامي؟ إن مجرد انتقاد الفكر الإسلامي يعتبر تجديفا وكفرا ينطق بهما عدو للإسلام، إن الإسلام واقع في فخ تفسير شريعته، وهي قانون لم يمض منذ خمسة عشر قرنا كما يكرر على أسماعنا أساتذة القانون الإسلامي (العلماء)، لأنها شريعة صدرت مباشرة عن وحى إلهي «تمتد نضارته وجدته عبر الزمان فلا تتغيران لتغطية جميع الأحداث الجديدة». ويعتبر في عرف أساتذة الإسلام أى نقد لهذا الفكر الإسلامي إثماً، فكل شيء قد قيل في القرآن والسنة والشريعة ولا يجب تغيير أى شيء في ذلك.

ولما كانت حقوق الإنسان اختراعاً جاء في عصر التنوير في أوروبا، فليس من المدهش ألا ينشغل المسلمون بها كثيراً، واليوم نجد من المعترف به في الشرق والغرب أن الحريات الأساسية الواضحة الصريحة لها قيمة عالمية، ولكن ها نحن نجد أنه في بلاد الإسلام يوضع في مواجهة حقوق الإنسان القانون الإسلامي، كما يوضع في مواجهة الإنسانية الأمة، إن بعض تفسيرات الشريعة تولد في نفوس بعض المؤمنين احتقارا عميقا لكل ما هو ليس إسلاميا، والشريعة هي القانون الذي يطالب به الإسلاميون في مصر بضجيج وإلحاح، أين هم المثقفون وأساتذة القانون الذين يرغبون في التجاسر على القول بأن الشريعة قد خلقت في سياق ومجال مختلفين تماما، وأنه يجب إعادة تفسير القرآن وإعادة ابتكار القانون الإسلامي بما يتماشى مع العالم المعاصر الذي تسوده حقوق الإنسان، من حسن الحظ أنه يوجد في مصر الآن بعض المفكرين والكتاب والمثقفين المسلمين المعتدلين الذين يرون أن التيار الأصولي محكوم عليه بالإخفاق، وأنه إذا تقلد زمام السلطة فإنه سوف يبيد كل أمل في التكيف

(1) ELLUL, Jacques, "Les Chrétiens persécutés", Christianisme au Xxe siècle, no 237, 16 décembre 1989, Paris.

ولكن الأغلبية والحكومة تلتزمان الصمت، وهم يفعلهم هذا متواطئون مع الأصوليين الداعين إلى العودة إلى مصادر الإسلام في زمن النبي، إن السر النهائي إزاء عدم اكتراث العالم الإسلامى بحقوق الإنسان ذو طبيعة لاهوتية (أى متعلقة بأصول الفقه) ويجب البحث عن هذا السر فى الموقف الأساسى المفروض على المؤمن بالإسلام باعتباره ذات الأساس للحياة الروحية، وهذا الموقف الفقهى يتخفى تحت اسم الديانة.

وها نحن، بعد سلسلة طويلة من الآمال والقنوط، وفى الوقت الذى تنطبع فيه وجوه التقدم العلمى الذى يصيب بالدوار بالرغبة فى السيطرة والتحكم، وتخفى فيه الوطنية الوجه القبيح للتعصب، بينما يكتفى القانون بصيغ عديمة التأثير، بالنسبة لنا واحسرتاه! إن الحاضر يعذبنا وأما المستقبل فيهرب منا ويفلت من بين أيدينا.

سليم نجيب

حول جريمة السويس «إيهتى أيتها السموات، واقشعري من هذا أيتها الأرض،

هدية العيد!

استمعنا فى ألم بالغ إلى حادث السويس، هدية العيد (الكريمة) وقد قدمها لنا مواطنونا المسلمون الذين ينادون بوحدة عنصرى الأمة!! وعناق الهلال والصليب!! وتتلخص القصة - وقد رواها إخوة لنا من السويس - فى حرق بعض المسيحيين، والطواف بهم محترقين فى الطرقات، ثم إلقائهم فى الكنيسة وإشعال النار فيها.

أين كانت الحكومة؟!

شئء يمكن أن يحدث فى بعض البلاد المتبربرة: أو فى عصور الوثنية والرق والوحشية، أما أن يحدث فى القرن العشرين، وفى السويس، فى بلد فيها محافظ ونيابة وبوليس وإدارة للأمن العام، فأمر يدعو للدهشة والعجب، إنها ليست قرية نائية بعيدة عن إشراف رجال الإدارة، وإنما هى محافظة، فأين كان المحافظ حين وقع ذلك الاعتداء الوحشى؟ وما الدور الذى قام به رجاله (الساھرون) على الأمن وحماية الشعب؟!

إننا نطالب الحكومة - لو كانت جادة فعلا فى الأمر، لو كانت حريصة على احترام شعور ما لا يقل عن ٣ ملايين من رعاياها - نطالبها بمحاكمة المحافظ، ومعرفة مدى قيامه بواجبه كشخص مسئول، وأن توقع عليه وعلى غيره من رجال الإدارة العقوبة التى يفرضها القانون.

خجلة وزير الداخلية

بالأمس القريب حرقت كنيسة الزقازيق، وحرقت الكتب المقدسة أيضا، فارتجت مصر للحادث، وارتجت معها البلاد المتحضرة التى تقدر الحرية الدينية، وكرامة الكنائس والكتب الإلهية، واليوم يضاف إلى حرق الكنيسة اعتداء أبشع وهو حرق الآدميين.. وأمام هذا التدرج نقف متسائلين: وماذا بعد؟.. منذ أيام طلعت علينا الجرائد وهى تقول إن وزير الداخلية توجه إلى قداسة البابا البطريرك وسلمه كتابا نشر فى الخارج عن الاضطهادات التى يلاقىها المسيحيون فى مصر، وتساءل الكثيرون: ترى ماذا سيكون رد الحكومة على المستفهمين فى الخارج!! ولكن قبل أن يجهز وزير الداخلية الرد الذى ترسله وزارة الخارجية المصرية، وصل رد (الفدائيين) من السويس!! ترى هل وافق تصرفهم ما كان يجول بخيال الوزير من ردود؟ إننا نسأل..

لعل العالم قد عرف الآن أن المسيحيين فى مصر لا يمتنعون من بناء الكنائس فحسب، بل تحرق كنائسهم

الموجودة أيضا، ولا يعرقل فقط نظام معيشتهم من حيث التعيينات والتقلات والترقيات والبعثات، وإنما أكثر من ذلك يحرقون فى الشوارع أحياء...

عناق! و٥٠٠٠ جنيه!

لقد ذهب رئيس الوزراء إلى قداسة البطريك وعانقه، كما قرر مجلس الوزراء تعويضا قدره ٥٠٠٠ جنيه لترميم الكنيسة، ولكن رفضها الشعب القبطى بأجمعه، ونحن نقول إن مجاملات الحكومة لانتسينا الحقيقية المرة وهى الاعتداء على أقدم مقدساتنا، ولكى نعطى فكرة واضحة عن الموضوع نفترض العكس، ولو حدث أن جماعة من المسيحيين - على فرض المستحيل - حرقوا مسجدا وجماعة من المسلمين: هل كان الأمر يسمر بخير وهدوء؟ وهل كان يحله عناق البطريك لشيخ الجامع الأزهر، أو اعتذار يصدر من المجلس الملى ومن جميع الهيئات القبطية؟ لا أظن هذا.

إنها ليست مسألة شخصية بين الوزارة والبابا البطريك، وإنما هى هدر لمشاعر ملايين من الأقباط وإساءة إلى المسيحيين فى العالم أجمع، ولا تحل هذه المشكلة بعناق أو اعتذار أو عبارات مجاملة أو وعود، وإنما تحتاج إلى عمل إيجابى سريع يشعر به مسيحيو مصر أنهم فى وطنهم حقا، ويشعرون معه أن هناك حكومة، وأن هناك مشاركة وجدانية لهم فى شعورهم.

أما الـ ٥٠٠٠ جنيه فهى أحقر من أن نتحدث عنها، وأحقر منها أن يستكثرها الوزير القبطى - على ما يقال - طالبا تخفيضها إلى ألفين.

أقوال كثيرة

لقد قرأنا أن رئيس الوزراء ووزراءه، ورئيس الديوان الملكى وكبار رجاله، وغالبية الزعماء السياسيين، وشيخ الجامع الأزهر ومفتى الديار المصرية وكثيرا من رجال الدين المسلمين.. كل هؤلاء وغيرهم ذهبوا إلى قداسة البابا البطريك مظهرين شعورا طيبا مستنكرين للحادث، وهذا حسن وواجب وأمر نشكرهم عليه. وقرأنا أيضا فى الجرائد استنكارا للحادث من بعض الهيئات المعروفة كالمحاميين الشرعيين واللجنة التنفيذية لكلية الطب، ونحن نشكر كل هؤلاء من صميم قلوبنا، كما نشكر حضرات الكتاب المحترمين الذين شاركونا فى شعورنا كالأستاذ محمد التابعى مثلا.

كل هذا جميل، ولكنها أقوال، والأمر يحتاج - كما قلنا - إلى عمل إيجابى سريع، لأن أعصاب الشعب تحتاج إلى تهدئة، وتهدة على أساس سليم.. لقد ذكرت جريدة الأهرام أن عبد الفتاح حسن باشا وزير الشؤون الاجتماعية ذهب إلى السويس « ورأى قبل أداء فريضة الجمعة، أن يزور الكنيسة القبطية وجمعيتها الخيرية ومدرستها، وأعرب لمن اجتمعوا بمعالیه عن سخطه على الحادث الذى وقع فى الأيام الأخيرة وأعاد

التأكيد بأن الحكومة تأخذ بكل حزم وشدة أى عايب بالأمن وكل من يحاول الإخلال بالنظام أو يفكر فى تعويق البلاد عن متابعة كفاحها...».

هذه ألفاظ جميلة، ولكننا لم يعتد علينا بالألفاظ حتى نعالج بالألفاظ، وإنما نريد أن نرى عمليا الحزم والشدة اللذين اتخذتهما الحكومة لمعالجة الموقف، على أن يكون ذلك بسرعة لأن حجارة الكنيسة مازالت مهدمة، ودماء شهدائنا الأعزاء مازالت تصرخ من الأرض.

مهزلة الوزير القبطى،

ونود بهذه المناسبة أن نقول للحكومة فى صراحة أن عبارة (الوزير القبطى) ما هى إلا مجرد اسم، وإن هؤلاء الوزراء الأقباط لا يمثلون الشعب القبطى فى شىء، بل إن منهم من يتجاهل أو يضطهد الأقباط أحيانا أو يفرط فى حقوق كنيسته ليظهر للمسلمين أنه غير متعصب وهكذا يحتفظ بكرسيه!!
ما الذى فعله الوزير القبطى؟ أى شعور نبيل أظهره نحو الكنيسة؟ وما الذى فعله الدكتور نجيب باشا اسكندر عندما حرقت كنيسة الزقازيق؟ لقد زارنا نجيب باشا وقتذاك فقال لنا «لحساب من تعملون؟ لقد اصطلح المدير مع المطران وانتهى الأمر، وأنتم تهددون وحدة العنصرين....!!» ثم عاد وتلطف أخيرا بعد أن تبين سلامة اتجاهنا وصحة موقفنا.

وابراهيم فرج باشا جاهد كثيرا ليقنع غبطة البطريك بمقابلة رئيس الوزراء قائلا: «إنه من الواجب أن نفسد على الإنجليز دسائسهم فى تقويض هذا الاتحاد المقدس بين عنصرى الأمة...».
نفس عبارة الوزيرين تكاد تكون واحدة.. ولكنها أيضا تدل على سوء استغلال لعبارة وحدة العنصرين».

وحدة العنصرين..

العجيب أن الأقباط وحدهم الذين يطلب منهم المحافظة على « وحدة العنصرين »!!! تحرق الكتب المقدسة ويحرق المسيحيون أحياء، ولا يسمى هذا اعتداء على وحدة العنصرين، ولكن عندما يقف الأقباط محتجين يقال لهم وحدة العنصرين... وحدة العنصرين...!! « ولحساب من تعملون؟!! » والجواب إننا نعمل لحساب أسماء المسيح والكنيسة والدين.

يجب أن نفهم وحدة العنصرين فهماً سليماً، الأمر ليس مجرد تمثيل وادعاء تتبادله مع مواطنينا المسلمين، وإنما يجب أن يكون وحدة قلبية خالصة، ومحبة متبادلة، وتعاوناً صادقاً مع مراعاة المساواة التامة فى كل شىء، ومن ناحيتنا كمسيحيين حافظنا على هذه المحبة، محافظة اعترف بها التاريخ واعترف بها المواطنون جميعاً وسجلتها محاضر مجلس الوزراء، وبقي على العنصر الآخر أن يظهر محبته محافظة على وحدة العنصرين، لأننا لا نستطيع أن نسكت إطلاقاً عندما تحرق لنا كنيسة أو كتاب مقدس، ولا نستطيع أن

نسكت عندما يحرق المسيحي حيا لا لذنوبه إلا لأنه مسيحي، وأؤكد أن مواطنينا المسلمين يوافقوننا على احتجاجنا.

بل لعلهم يصفون احتجاجنا بالوداعة والهدوء.. بينما لو سكتنا لوصفنا المسلمون أنفسهم بأننا جبناء ضعاف الإيمان، ولم يكن المسيحيون جبناء أو ضعاف الإيمان في أية لحظة من لحظات تاريخهم الطويل منذ أن سكن المسلمون معهم في مصر، وقبل أن يسكنوا معهم بأجيال..

وانت أيها الشعب القبطي...

ليس الحرق بجديد عليك، بل إن تاريخك في الاضطهاد حافل بأمثال هذه الحوادث، وبما هو أبشع وأقسى، والمسيحية في مصر سارت في الطريق الضيق منذ استشهاد كازوها مار مرقس الرسول، عبر الأجيال الطويلة، قاست الحرق والصلب والرجم والجلد والعصر والإلقاء إلى الوحوش الضارية وشتى أنواع التعذيب المختلفة.

فصبراً جميلاً، و«طوبى لكم إذا اضطهدوكم».. لقد كان آباؤكم يفرحون عندما يستشهدون.. ولكن هذا لا يمنعكم إطلاقاً من المطالبة بحقوقكم.

إن بولس الرسول ضرب وسجن ورجم حتى ظن أنه مات، واحتمل كل اضطهاد في فرح، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يقول لقائد المئة في استنكار «أيجوز لكم أن تجلدوا رجلاً رومانياً غير مقضى عليه؟!» وهكذا خاف قائد المئة وخاف الوالي وعرض أمر الرسول على القيصر.. ولكن في احتجاجكم كونوا عقلاء، وكونوا مسيحيين، طالبوا بحقوقكم بكل الطرق الشرعية التي يكفلها القانون، وقبل كل شيء ارفعوا قلوبكم إلى الله، ونحن واثقون أنه لا وزير ولا رئيس ولا أي حزب مهما عظم خطره يستطيع أن يحتمل صلاة ترفعونها بقلب نقي إلى الله، بل إننا نخشى على كل هؤلاء من صلواتكم.

نود أن نقول لرئيس الوزراء، إن أقل ما يطلب من حكومة تقدر مسئوليتها هو القبض على الجاني بعد ارتكاب جريمته، وتقديمه للمحاكمة السريعة حتى ينال العقوبة الرادعة، وهذا بعض ما نطلبه الآن، أما الحكومة القوية فهي التي تحمي الشعب وتمنع الجريمة قبل وقوعها.

المراجع

■ ثبت المراجع التي تم الرجوع إليها دون الإشارة إليها بصفة محددة:

دراسات أحادية الموضوع

- ABDUMESSIH, Yassa. The Faith and Practices of the Coptic Church, Alexandrie, 1953.
- AMELINEAU, Emile Clément, Les actes des martyrs de l'Eglise Copte. Paris, E. Leroux, 189.
- Atiya, Aziz, S., The Coptic Encyclopedia, Mac Millan publishing Company, New Yourk, 1991.
- Ayer, Joseph Cullen, A Source- Book of the Ancient Church History, New Yourk, 1913.
- BUR Mester, O.H.E.. The Egyptian or Coptic Church, publications de la Société d,archéologie copte, Le Caire, 1967.
- CARTER, B.L., The Copts in Egyptian politics, Groom-Helm, 1986.
- DALMAIS, I.H., Liturgie d'Orient, Le cert, paris, 1980.
- DUCHESNE, Louis-Marie Olivier, L'histoire ancienne de l'Eglise, 3 vols., 5e éd., éd. De Bocard, Paris, 1929.
- HARDY. E.R., Christian Egypt: Church and people, Oxford, 1952.
- الأسقف ايسيدروس: الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، مجلدان، القاهرة، ١٩٢٣، الطبعة الثانية. مجلدان، القاهرة، ١٩٦٤.
- مراد كامل: مصر القبطية، الناشر: الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٦٨.
- KAMMERER, W., A Coptic Bibliography, Ann Arbor, University of Michigan, 1950.
- KARAS. Shawky, "The Copts: Strangers in their land", éd. The American and Canadian Coptic Association, New Jersey N.Y., 1986.
- ج مكارى: تاريخ كنيسة الإسكندرية، القاهرة، المطبعة العامة، ١٨٩٤.
- MALLON, Alexis, une école des savants copts, Begrouth, 1907.
- MEINARDOUS, Olto, Christian Egypt, Le Caire, 1965.
- NOSHY. Ibrahim. The Coptic Church, Christianity in Egypt, Washington, D. C. 1955.

- RONCAGLIA, Martinians, Histoire de l'Eglise Copte, 4 tomes, Beyrouth, Dar Al Kalima, 1966 - 1973.
- RONDOT, P. Les Chrétiens d'Orient, Maisonneuve, Paris, 1950.
- SAID, S. E., Les Eglises orientales et leurs droits. Hier, aujourd'hui et demain, Paris, 1989.

- زكى شنودة: تاريخ الأقباط، ٧ أجزاء، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٧٠.

- منير شكرى: أثناسيوس الرسولى - جمعية مارمينا العجايبى الثقافية الاسكندرية، ١٩٧٨.

- WORRELL, W. H., A short Account of the Copts, Ann Arbor, Michigan, 1945.

مقالات

- JOMIER, Jacques, "Rapport sur quelques heurts entre Copts et Musulmans d'Egypte, novembre 1972, Extraits de Le ciusinier et le philosophe, Hommage à Mazime Rodinson, Maisonneuve - Larose, Paris, 1982.
- MUNIER, Henry et WIET, Gaston, "L'Egypte byzantine et musulmane" dans Précis de l'histoire d'Egypte, T. II, Le Caire, Institut français d'archéologie Orientale, 1933.
- RABBATH. E., "Les minortés chrétiennes d'Orient avant l'Islam", dans Annales de l'Ecole franciase de Beyrouth, 1942.

رسائل جامعية.

- SIDAROUS, Fadel "Eglise copte et monde moderne" de doctorat en sciences religieuses, présentée à la faculté des sciences religieuse de l'Université st - Joseph de Beyrouth, 1978.

ثانياً: ثبت المراجع الخاصة بتاريخ مصر والإسلام.

- ABDEL-MALEK, Al., La pensée politique Araabe contemporaine, éd. Seuil, Paris, 1975.

- أحمد زكى أبو شادى: ثورة الإسلام، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، (دون تاريخ).

- عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٦.

- م. الانصارى، أ، حسن، س. متولى: البنوك الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٨.

- Al - Ashmawym M. S., L'islamisme contre l'Islam, éd. La Découverte, Paris, 1989.

- محمد البهى: الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية، القاهرة، ١٩٥٤.

- الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر، القاهرة، ١٩٦٧. ط الثانية، بيروت ١٩٧١ الناشر: دار الفكر.

- عبد المنعم النمر: الشيعة والمهديون والدروز: تاريخ ووثائق، الناشر: دار الحرية، القاهرة، ١٩٨٨.
- Al - SADR, A., Our Philosophy, Muhammadi Trust/ KPI, London - New Yourk, 1987.
- محمد عمارة: العلمانية ونهضتنا الحديثة، الناشر دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٦.
- ARKOUN, M., Pour une crtique de la raison islamique, éd., Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
- Islam, morale et politique, Descleéde Brouwer, Paris, 1988.
- عبد الملك كامل عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، ١٩٥١.
- AZIZ, P., Les sectes secrètes de l'Islam, de l'ordre des Assassins aux Frères musuimans, éd. Robert Laffont, Paris, 1983.
- BALTA, Pet RULLEAU, C., La vision nassérienne, éd. Sindbad, Paris, 1982.
- BENNINGSEN, A. et LEMERCIER, C. Le Soufi et le Commissaire: Les Confréries musulmanes en URSS, Le Seuil, Paris, 1986.
- BERQUE, J. et CHARNAY, J. P., Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, Payot, Paris, 1966.
- BERQUE, J., Islam au défi, éd. Gallimard, Paris, 1980.
- BOUSQUET, G. H., Du droit musulman et de son application effective dans le monde, Alger, 1949.
- BRUNSCHVIG, R., Etudes de l'Islamologie, éd. Maisonneuve et Larose Paris, 1976.
- BURGAT, F., L'Islamisme au Maghreb, Kartala, Paris, 1988.
- BURLLOT, J., La civilisation islamique, éd. Hachette, Paris, 1982.
- CAHEN, C., L'Illam des origines au début l'Empire ottoman, éd. Bordas, Paris, 1970.
- CARRE, O., La légitimation islamique des socialismes araes arabes, Paris, 1979.
- L'Islam et l'Etat dans le monde aujourd'hui, P. U. F., Paris, 1982.
- Lecture revolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Presses FNSP - Ed. du Cert, Paris, 1984.
- CARRE. O. et DUMONT, P., Radicalismes islamiques, 2 vol., éd. l'Harmatta, Paris, 1985 - 1987.
- CHARNAY, J. P., L'Islam et la gyerre - De la guerre juste à la révolution sainte, éd. Fayard, 1986.

- CHEHARA, C., Etudes do droit musulman, P. U. F., Paris, 1973.
- CORBIN, H., Histoire do la philosophic islamique, éd. Gallimard, Paris, 1964. En Islam iranien, 2 vol., Gallimard, Paris, 1971.
- COULOMBE, M., L'évolution do. l'Egypte, (1924 - 1950), éd. G. P. Maisonneuve, 1951.
- DEKMEDJIAN, H., Islam in Revolution Fundamentalism in. the Arab World. Syracuse University Press, New York, 1985.
- DELACAMBRE, A.M., L'lsiam. La Découverte. Paris, 1990.
- DERRIENIC, J.P., Le Moyon - Orient au XX siècle, éd. Armand Colin Paris. 1983.
- DESJARDINS, Th, Sadate, Pharaon, d'Egypte, Paris, 1978.
- DJAIT, H., La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines. Galimetd, Peris, 1989.
- ETIENNE, B., L'islamisme radical, Hachette. Paris. 1987. La France et l'Islam Hachette, Paris, 1989.
- أحمد أبو الفتوح: جمال عبد الناصر، المكتب المصري الحديث، القاهرة ١٩٩١.
- GARDET, L., L'Islam, religion et communauté, D. D. B., Paris. 1982.
- Les hommes de l'Islam, Hachette, Paris, 1977.
- La Cité musulmane, Vrin, Paris, 1969.
- Regards chrétiens sur l'Islam, éd. Descleé do Brouwer, Paris. 1988.
- م. غراب: الأحكام الإسلامية المتعارضة مع القوانين الوضعية، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٦.
- أحمد. حمروش: قصة ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة، ١٩٧٦.
- HARRIS, C.F., Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood, Moutun and Co., 1964.
- HEIKAL, M., The Road to Ramadan, Sallantine Books. New York, 1976.
- HEYWORTH - DUNNE, J., Religious and Political Trends in Modern, Egupte. Was-hington 1950.
- HIRST, D., and BEESON, I., Sadat, ed. Faber and Fabor Ltd., Great, Britain. 1981.
- Hourani, A., Minorities in the Middle East, Oxford University Press, London. 1947.

- حسن الهضيبي: دعاة لاقتضاة، القاهرة، ١٩٧٧ (مطبوع بعد وفاة المؤلف).
- IBRAHAM, I., Slack Gold and Holy War, Thomas Nelson Publishersm, New York, 1983.
- عبد الله إمام: عبد الناصر والإخوان المسلمون، القاهرة، ١٩٨١.
- IRFANI, S.. Revolutionary Islam in Iran, Popular Liberation or Religious, Dictatorship, Zed/ Third World Studies, Lonodon, 1983.
- JOMIER, J., Lea grands thèmes du Coran, éd., Le Centurion, Parig 1978
Introduction à l'Islam actual, Le Cerf, Paris, 1964.
- KEPEL, G., Le Prophète et Pharaon, éd. La Découverte, Paris, 1984. Lea Banlienes de l'Islam, éd. Le Seuil, Paris, 1987.
- KEPEL, G. et RICHARD, Y., Intellectuals et militants, de l'Islam contemporain, Le Seuil - Sociologie, Paris, 1990.
- KHOMEINY, A., Islam and Revolution: writings and Declarations by..., Mizan Press, Bericceley, Col. 1981.
- LA COUTURE, J., Nasser, éd. Le Scuil, Paris, 1971.
- LA COUTURE, J. et S., L'Egypte en mouvement, 6d. Le Scuil, Paris, 1956.
- LAFFIN, J.. The Dagger of Islam, Bantam. Book Inc., New York, 1981.
- LAOUST, H.. Pluralisme dans l'Islam, éd. Gouthner, Paris, 1983.
- LAOUST, I., Lea Schismes dans l'Islam, Payot Paris, 1977.
- LAROUÏ, A., L'ieologie arabe onternporaine, éd. Maspéro, Paris, 1973.
- LAROUÏ, M.. Islam et Modenité, éd. La Découvorte, Paris, 1987.
- LEWIS, B, Lea Arabes dans l'histoire, traduction française, Neuchâtel, 1958.
- LOMBARD, M., L'Islom dans sa promière grandeur, éd., Flammarion, Paris, 1971.
- LINGS, M., Le Prophète Mahomet, éd. Le Scuil, Paris, 1986.
- MIQUEL, A., L'Islam et sa civilisation, éd. A Colin, Paris, 1977.
- MONTEIL, V., L'Islam neir, éd. Le Souil, Paris, 1980.
- MORTIMER, E., Faith. and Poer. The Politics of Islam, Random House, New York, 1982.
- أ. مطهرى وأ. شريعتى الجهاد والشهادة (طبعة الإنجليزية).
- MOTTAHARI, A. and CHARIATI, A., Jihad and Chchadat: Institute of Research and islamic Studies, Houston, Texas, 1986.

- NISAN, M., Minorities in the Middle - East, North - Carolind, Ed. Mac Farlane and Co, Inc., 1991.
- POPOVIC, A et VEINSTEIN, G., Lea ordres mystique dans l'Islam. Cheminement et situation actuelles, E.H.E.S.S., 1986. "Pouvoirs", dans numéro spécial Lea régimec islamiques, P. U. F., Paris 1980.
- RAMAZANI, R. K., Revolutionary Iran Challenge and Response in the Middle - East, John Hopkins University Press, Saltimoré and London. 1986.
- RAYMOND, W. B., Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat, Cambridge, 1978.
- جابر رزق: مذبحة الإخوان في ليما طرة، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٧٩.
- جابر رزق: مذبحة الإخوان في سجون ناصر، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٧٨.
- RODINSON, M., Mahomet, éd. Le Scuil, Paris, 1961 Les Arabes, P.U.F., Paris, 1979 La fascination do l'Islam, éd. Meapéro, Pario, 1981.
- ROUADJIAI, A., Lca frères et la Mosquée, Karthala, 1990.
- ROY, O., L'Afghanistan, Islam et m odernité politique, Le Seuil, Paris, 1985.
- أنور السادات: البحث عن الذات، قصة حياتي، المكتب المصري الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، أبريل ١٩٧٨.
- SCHACHT, J., An Introduction to Islamic Law. Oxford. 1964.
- SCHUON, F., Comprendre l'Islam, éd. Seuil, Paris, 1976.
- SIVAN, E., Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics. Yale. 1985.
- SMTTH, W.C., L'Islam dans le monde moderne, trad. française. éd. Payot, Paris. 1962.
- SOURDEL, D., L'Islam, 15e éd., P. U. F., 1988.
- STEPHEN, R., Nasser, Allen Lane, The Penguin Press, London, 1971.
- TONICHE, N., L'Egypte Moderne, P.U.F., Paris, 1976.
- VADET, J. C., Les dissidences dans l'Islam. éd. Genthner, Paris, 1984.
- VATIKIOTIS, P. J. Nasser and his Generation, London, 1978. The History of Egypt, 3 e édition, ed. Weiderfeld and Nicolson, London, 1985.
- WAARDENBUEG, J. J., L'Islein dans le miroir do l'Occident, éd. Mouton. Paris, 1983.
- WATT, W. M., Muhammad, prophète et homme d'Etat, Paris 1962.

- Islamic Political Thought, Edinbourg, 1968.
- YE'OR, B., Les chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude Paris, Ed. di Cert, 1991.
- فؤاد. زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، ١٩٨٦.
- الصحو الإسلامية في ميزان العقل، الناشر: دار التنوير، ١٩٨٥.
- Zakaria, R., The Struggle within Islam: the conflict between Religion and Politics, Penguin Books, London, 1989.
- م. س. زكي: الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، القاهرة، ١٩٥٤.
- رسائل جامعية.
- ز. س. بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، رسالة دكتوراه، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٩.
- FADLALLAH, M., "La pensée politique et religieuse de Sayyed Qutb, Thèse, Sorbonne, 1974.
- ثالثاً: عن حقوق الإنسان.**
- BOSSET, P.. La discrimination indirecte dans le domaine de l'emploi - Aspecto juridiques, éd. Les Editions Yvon Blais, Montréal, 1989. Les droits de l'homme en question, Prépare par la Commission nationale consultative des Droits de l'Homme, éd. La Documentation française Paris, 1989.
- COLLIARD, C.A, Libertés publiques, Précis Dalloz, 7e édition, Daloz, Paris, 1989.
- EL - HILALY. A. N., Human Rights In Egypt, Slogans and Reality, publié à Paris Par "Al Yeasar Al - Arabi", Paris, 1981.
- FENET, A., Droits de l'homme, Droite des Peuples, P. U.F., 1982 - Publications de la Faculté de droit et des sciences politiques et sociales d'Amiens, Université de Picardie.
- LA PEYRE, A., De TINGUY, F., VASAK, K., Les dimensions universelles des droits de l'homme, vol. 1, éd. LG. D.J., Paris, 1990.
- MAILA, J. "Les droits de l'homme sont-ils impénables dans le monde arabe?" in Esprit, (Les Cahiers de l'Orient), No 6. juin 1991, pp. 322. 342.
- MEYER - BISEH, P., Nouveaux droits de l'homme, nouvelles démocraties, Actes du 6e Colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme, éd. universitaires, Frivourg, Suisse, 1991.

- Le mouyen intangible des droits de l'homme, Actes du 7e Colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme, éd. universitaires, Fribourg, Suisse, 1991.
 - MOREL, A., Code des droits et libertés, 3e édition, éd, Les Editions Thémis. Montréal, 1989.
 - م. ف. عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.
 - ROCHE, J., Libertés Publiques, 8e édition, Dalioz, Paris, 1987.
 - أ. ق. طبلية: الإسلام وحقوق الإنسان، غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٩.
- سلاسل كتب:**
- Collection interdisciplinaires "Droits de l'Homme" Les Devoirs de l'Homme, de la réciprocité dans les droits de l'Homme, éd. universitaires, Fribourg, Suisse, 1991.

مقالات وتقارير

- Les droits de l'homme sand le monde arabe, rapport, annuel (1985) prépearé par l'Association de défense de droits de l'homme et des libertés démocratique dans le monde arabe, éd. L'Harmatan, Paris, 1985.
- Les droits de l'homme et le nouvel occidentalisme, Revue de l'homme et la société. éditions; Harmatan, Paris, 1988.
- Droit international et droits de l'Homme, actes du Centre de Sroit international de Nanterre, éd. Montchrestien, Paris 1991.

المحتويات

٥	١. حقوق الإنسان المصرى
٩	٢. الأقباط والإسلام
١٣	٣. الشعب القبطى
		الكنيسة القبطية وحياة الرهبنة
		خصائص أقباط مصر
		الفن القبطى
		الموسيقى القبطية
		اللغة القبطية
٤١	٤. التطور السياسى للأقباط
		الدور المبكر
		الانفصال بين كنيسة روما والكنيسة القبطية الأرثوذكسية
		التقارب بين كنيسة روما والإسكندرية
		الكنيسة القبطية فى المهجر
		التأثير القبطى فى النوبة
		التأثير القبطى فى أثيوبيا
		تأثير الأقباط فى أوروبا
٧١	٥. الأقباط فى عصر حقوق الإنسان
		الإطار القانونى للاعتراف الدولى بالنصوص الدولية
		الاتفاقيات الدولية وحقوق الأفراد والأقليات
		الإعلان العالمى لحقوق الإنسان
		إعلان طهران
		الميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان والشعوب
		الإعلان الخاص بإزالة كافة أشكال التعصب والفرقة العنصرية
		على أساس الدين أو المعتقد
		الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان
		دخول الأفراد فى الاختصاصات القضائية
		الدولية والاعتراف بالفرد فيها

مولد أول حركة أصولية إسلامية على مستوى العالم فى مصر
 أيديولوجية (مذهبية) حركة الإخوان المسلمين الأصولية
 تغلغل الإخوان المسلمين ونفوذهم فى الجهاز الحكومى المصرى
 امتداد الحركة الأصولية فى البلدان العربية الأخرى وإلى أوروبا
 تعديلات الإخوان المسلمين على الحقوق الأساسية للأقباط
 تكوين الخلايا المتطرفة والراديكالية فى حوض حركة الإخوان المسلمين
 فتح العرب لمصر والمفهوم الإسلامى للأمة
 المفهوم الإسلامى للأمة
 الوضع القانونى للمحميين « أهل الذمة » ، والجزية
 حرية العبادة والارتداد عن الدين
 التمييز ضد الأقباط فى قانون العقوبات الإسلامى
 التمييز ضد الأقباط فى القانون المدنى الإسلامى
 السلطة القضائية فى الإسلام
 حالة الأقباط فى مصر بعد الفتح العربى
 الثورات القبطية
 المؤتمر القبطى فى أسبوط
 جماعة الأمة القبطية
 المذكرات المقدمة إلى السلطات الحكومية
 الهجرة القبطية
 التعديلات على الحقوق الأساسية للأقباط
 الأقباط وحرية الديانة
 الأقباط وحق الملكية
 الأقباط والسلطة القضائية
 الدساتير المصرية والمفهوم السياسى الإسلامى
 الإعلان الإسلامى العالمى لحقوق الإنسان

..... حول جريمة السويس

..... المراجع

الأقباط عقب التاريخ



د. سليم نجيب

حصل على درجة ليسانس الحقوق -
كلية الحقوق جامعة عين شمس -
يونيو ١٩٥٦

محام قيد بنقابة المحامين بمصر في
ديسمبر ١٩٥٦

حصل على دبلوم الدراسات العليا في
القانون العام - كلية حقوق القاهرة
عام ١٩٥٨

حصل على دبلوم الدراسات العليا في
القانون الخاص - كلية حقوق
القاهرة عام ١٩٥٩

حصل على درجة الدكتوراه في
القانون بتقدير امتياز مع مرتبة
الشرف من جامعة «ليون» (فرنسا)
وكان موضوع الرسالة «الفصل
التعسفي للعمال» دراسة مقارنة بين
القانونين المصري والفرنسي.

حصل على درجة الدكتوراه في العلوم
السياسية - بتقدير امتياز مع مرتبة
الشرف وتهنئة لجنة التحكيم
وتوصيتها بطبع الرسالة وتبادلها مع
جامعات العالم من جامعة «أساس»
باريس في يونيو ١٩٩٢.

شغل في مصر - قبل هجرته - وظيفة
مدير الإدارة القانونية بشركة مصر
للضادق وقبلها بشركة فنادق مصر
الكبرى كمحام بالإدارة القانونية.

هاجر من مصر في ١١ أغسطس
١٩٦٥ إلى مونتريال بكندا حيث
لا يزال يقيم فيها

شغل في مونتريال (كندا) وظيفة
قاض بمحكمة مونتريال الابتدائية
وهو حالياً بالمعاش وهو محام دولي
الآن.

صدر له أربعة مؤلفات قانونية باللغة
الفرنسية - بكندا عن قانون المرافعات
المدنية وتدرس مؤلفاته في المعاهد
العليا وكليات الحقوق بمونتريال.

شهدت الحياة السياسية في مصر إنفراجة حقبة في مجال حقوق المواطنة
قبل نهاية القرن الماضي بعقد وهو ما يؤمل معه في تحقيق مزيد من
التقدم في هذا المجال.. بما ينعكس على وحدة مشاعر المواطنين المصريين
على اختلاف أديانهم وطبقاتهم واتجاهاتهم السياسية وبعيداً عن
الإستخدام المتحيز من قبل المجتمع الدولي وقواه الحاكمة لموضوعات
حقوق الإنسان وحقوق الأقليات والحريات الدينية في مناطق الإلتهاب
من العالم ، فإن الأمر يستلزم منا في الشرق الإسلامي تفويت الفرصة
على من يتريص بنا، ليس خوفاً من عقوبات الغرب الشمالي ولكن لأن
مواطنينا في المجتمعات الإسلامية يستحقون كل المساواة المطلقة في
الواجبات والحقوق..

وليس من المتصور البعد عن واحد من أهم مقومات الحضارة الإسلامية
في عصر إزدهارها وتقدمها وهو مبدأ قبول الآخر والإعتماد على التنوع
الإثنى والدينى في ظل دولة واحدة.. وهو الأمر الذي إستفاد منه "الغرب"
في قمة تطور مجتمعاته.

ويعد نموذج تعايش "الوطن المصري" بمواطنيه من المسلمين والمسيحيين
نموذجاً فريداً لوحدة الوطن في ظل تعدد ديانات ساكنيه.

ولكن الأمر لا يخلو من بحث في وجهة النظر الأخرى التي ربما قد تغيب
عن تصور الأغلبية السكانية لما قد تعانيه الأقلية من منغصات وانتقاص
من جانب الجماعات الدينية المتطرفة للحقوق الكاملة للمواطنة عند
الأقلية.

...وهذا الكتاب الهام هو حصيلة جهد علمي لشخصية قبطية مرموقة
وداعية حقوق إنسان من منطلق حب عميق لمصر
الديموقراطية والوحدة الوطنية على أسس دستور
مواطن المساهمة في إزدهار وتقدم وطنه ووضعها في
التي تحترم حياة وحقوق مواطنيها.

..إن بعض ما ورد في هذا الكتاب يحتمل الاختلاف
وربما وجد القارئ بعض المعلومات والأرقام قد تجددت
في هذا ما يشير إلى التطور الإيجابي لمجتمعنا نحو

Bibliotheca Alexandrina



0366946



دار الخيال - القاهرة - لندن

قرش جنيشة
10900